Die

Echtheit der Bil'amsprüche

Num. 22—24.

Inaugural-Dissertation

zur

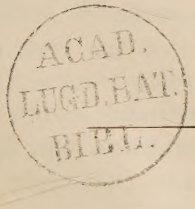
Erlangung der Licentiatenwürde

der

Hochwürdigen Theolog. Fakultät der Universität Rostock

vorgelegt von

Franz Woberstin,
Pastor.



Gütersloh.
Druck von C. Bertelsmann.
1898.

Vorwort.

Für die alttestamentliche Forschung ist eine Zeit der Ruhe gekommen, nicht träger Ruhe, sondern ruhiger Arbeit. Man hat die Leidenschaftlichkeit abgeschüttelt. Es ist wie nach einem heftigen Sturm, der alles zu vernichten drohte. Dann gehen die Arbeiter in den Weinberg, den Schaden festzustellen und zu retten, was noch zu retten ist. Wenn wir von den nichtsystematischen Angriffen auf den Pentateuch bis Spinoza und R. Simon absehen, können wir sagen, daß mit Jean Astruc (1684—1766) sich ein Wehen erhob, das immer stärker und stärker wurde, bis es in Wellhausen seinen Höhepunkt erreichte und die Tradition über den Haufen warf. Die eisige Luft, die dieser Wind mit sich führte, ließ ihre Blüten verdorren, und seine Gewalt entwurzelte die Stöcke des Weinbergs. Ernste Arbeit, geistreiche Hypothesen und philologische Kleinarbeit haben es dahin gebracht, daß die meisten Forscher des Alten Testaments die Tradition völlig aufgegeben haben und mit mehr oder minder erheblichen Modifikationen Wellhausen beipflichten, der, auf der Vatke-Graffschen Hypothese fußend, in der Zergliederung und Chronologisierung der alttestamentlichen Schriften am weitesten gegangen ist.

Fast alle alttestamentlichen Schriften sind zu Sammelwerken geworden, aus einzelnen Quellen zusammengefügt. Über das absolute wie relative Alter dieser Quellen herrscht die größte Meinungsverschiedenheit, doch geht man so weit, die Auswanderung der Kinder Israel aus Ägypten und die Eroberung des Landes als Mythus, die Ereignisse der Richterperiode, ja der Zeit Samuels bis ins Zeitalter Davids hinein als „Heldensage" zu bezeichnen und die „Geschichte" erst mit Salomo zu beginnen.

Es ist unzweifelhaft, jene Stürme haben manchen Nebel hinweggefegt, aber sie haben auch manchen gesunden Stamm entwurzelt. Deshalb ist es nicht richtig, daß viele nach diesen „Ergebnissen" ihr Vertrauen auf das Alte Testament weggeworfen haben. Denn einerseits stehen diese Ergebnisse noch lange nicht fest, und andererseits darf man die Geschichte des Textes nicht mit der Frage nach der Inspiration verwechseln und schließlich, wie zu aller Zeit, giebt es auch heute eine Reihe von Kennern des Alten Testaments, die für die wesentliche, manche für die vollständige Integrität des Alten Testaments eintreten und dementsprechend die sog. Ergebnisse der modernen Kritik, je nachdem, entweder ganz zu beseitigen versuchen oder wesentlich einschränken.

Auch ich hoffe gerade in vorliegender Arbeit an einem kleinen Ausschnitt aus dem Alten Testament zu zeigen, wie wenig die Ergebnisse feststehen und mit welcher Willkür die Kritik verfährt.

Daß ich gerade die Bil'amsprüche hierzu herausnahm, liegt daran, daß ich dieselben schon längst für einen zu Unrecht entwurzelten Stock des Weinbergs des Alten Testaments gehalten habe. Zum andern wurde meine Aufmerksamkeit wieder auf dieselben gelenkt durch das Buch Hommels „Altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung," München 1897. In diesem Buche erhebt er „Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik" unter Zugrundelegung der Personen- und Eigennamen.

Darin sagt er S. 22: „Kann nun durch inschriftliche Denkmäler der Nachweis erbracht werden, daß auch nur ein Teil der in ihrer Echtheit bestrittenen hebräischen Tradition uralt und somit zuverlässig ist, so ist dem ganzen kühnen Bau der modernen Pentateuchkritik das Fundament entzogen."

Leider ist ihm dies nicht gelungen. Die Mittel, welche Hommel verwendet, sind, wie Ed. König im Theolog. Litteraturblatt 1897, S. 620 ff., nachweist, nicht durchaus neue und die relativ neuen Mittel, wie die Ausbeutung der Eigennamen, nicht stringent und die damit gewonnenen Resultate mehr als fraglich.

Zu diesen uralten Stücken rechnet Hommel auch mit Recht die Bil'amsprüche Num. 22—24, von deren letztem

und am meisten angefochtenen er den Nachweis zu führen versucht, daß derselbe „seinem politischen Hintergrunde nach überhaupt in keiner anderen Zeit entstanden sein kann, als kurz vor der Eroberung des heiligen Landes". Vielleicht gelingt es mir, die Gründe gegen das Alter dieses, wie der andern Sprüche zu widerlegen und die Echtheit des Ganzen wahrscheinlich zu machen. Diese Frage nach der Echtheit der Sprüche genügend zu beantworten, wird es nötig sein, zu erweisen, daß die Sprüche ein einheitliches Ganze bilden und als dieses Ganze in der von ihnen geforderten Zeit durch göttliche Offenbarung entstanden sind. Von wesentlicher Bedeutung würde es auch sein, wenn sich erweisen ließe, daß auch der Bil'ambericht, also der Rahmen der Sprüche, wie er sich Num. 22—24 darstellt, ein einheitlicher ist. Denn wenn es auch richtig ist, daß mit der größeren Zahl der Berichte über ein und denselben Vorgang auch ihre Glaubwürdigkeit wächst, so trifft das bei dem Bil'ambericht nicht zu, da es bei der Verschiedenheit der Sprüche unmöglich ist, nur verschiedene Redaktionen anzunehmen; sonst bleibt nur die Annahme übrig, daß die beiden für diesen Bericht genannten Quellen gerade in der Überlieferung der wichtigsten Stücke dieser Episode, nämlich der Sprüche, sehr unvollkommen sind.

Nach diesen Gesichtspunkten habe ich die Frage nach der Echtheit der Bil'amsprüche in folgendem auf philologisch-historischem und biblisch-theologischem Wege zu beantworten versucht.

Inhalt.

Seite

A. Philologisch-historischer Teil.

§ 1. Die Vorgeschichte der Sprüche 1
§ 2. Der Rahmen der Sprüche 10
§ 3. Die Einheitlichkeit der Sprüche 18
§ 4. Die Sprache der Sprüche 20
§ 5. Der Inhalt der Sprüche 28
§ 6. Das Alter der Sprüche 44

B. Biblisch-theologischer Teil.

§ 7. Der Träger der Sprüche 47
§ 8. Die Entstehung der Sprüche 55
§ 9. Die Theologie der Sprüche 59
§ 10. Die Erfüllung der Sprüche 64
Schlußwort 73
Litteratur 74

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552726_0135

A. Philologisch-historischer Teil.

§ 1.

Die Vorgeschichte der Sprüche.

Unsere ganze Kenntnis von Bil'am gründet sich auf die heilige Schrift, welche an zehn Stellen von ihm redet. Nirgends außer ihr haben wir Nachricht von demselben. Die Assyriologie hat zwar seine Vaterstadt Pethor (Pithru) am oberen Euphrat bestätigt, aber von Bil'am selbst weiß sie nichts, nicht einmal den Namen.

Trotzdem ist die Existenz Bil'ams bis auf den heutigen Tag nicht bestritten, wie etwa die Abrahams, sondern Bil'am wird überall als historische Person anerkannt, soweit bei einer „Sage" überhaupt von Historicität resp. historischem Kern die Rede sein kann, nur daß man zweifelhaft ist, ob seine Heimat wirklich Pethor gewesen ist, oder ob er identisch ist mit König Bela' von Moab.

Wohl aber ist die Einheitlichkeit des biblischen Berichtes über Bil'am und die Treue in der Überlieferung seiner Sprüche, ja teilweise die Echtheit derselben, von ernsten Forschern mit gewichtigen Gründen angegriffen worden.

Die Lage bei Beginn von Kap. 22 ist kurz folgende:

Israel ist am Ende seines Wüstenzuges angekommen, hat die Amoriterkönige Sihon und Og niedergeworfen und lagert nun am Jordan, Jericho gegenüber in ehemals moabitischem Gebiete. Die Nächstbedrohten sind die Moabiter und Midianiter. Obwohl die Moabiter nichts zu fürchten hatten, da Israel auf göttlichen Befehl (Deut. 2, 9) keine Feindseligkeiten gegen die Moabiter unternahm, ward dem Moabiterkönig Balaq doch die

Nachbarschaft des mit geheimnisvollen Kräften ausgestatteten Eindringlings unheimlich, so daß er nicht einmal ein Bündnis mit den Midianitern für ausreichend zum Schutze hielt. Daher sieht er sich nach wirkungsvoller Hülfe um, welche er in dem berühmten Flucher Bil'am zu finden hofft.

Hier setzt Num. Kap. 22 ein, und zwar nach jetzt herrschender Anschauung mit Zusammenschweißung von zwei Quellen, J und E, welche je verschiedene Einzelheiten der Bil'amaffaire beisteuern und je zwei Sprüche geliefert haben.

Kap. 22 wird so geteilt, daß von 2—21 und von 35^b—41 E, dagegen von 22—35^a J zugeschrieben wird.

Nach J schildert Kittel (Geschichte der Hebräer, Gotha 1884) S. 183 den Hergang:

„Balaq sendet ins Land der „Ammoniter" (V. 5) zu dem Zauberer Bil'am. Dieser stellt zwar sofort in Aussicht, daß er auch um alle Schätze Balaqs Israel nicht verfluchen könne, wenn Jahve es nicht zulasse, geht aber doch mit. Unterwegs wird ihm auf wunderbare Weise durch das Reden seines Tieres kund, daß Gott über seine Reise zürnt. Doch soll er nun mit den Männern weiter ziehen, aber nichts reden, als was Gott ihm sagt. Balaq empfängt ihn und führt ihn nach der Gassenstadt (Qerijjot = 'Ar Moab?). Aber statt des Fluches muß Bil'am Segen über Israel verkündigen."

Nach E derselbe S. 194:

„Der Moabiterkönig Balaq, durch Israels Sieg über die Emoriter besorgt, läßt auch hier den Seher Bil'am, und zwar aus Pethor am Euphrat, kommen; derselbe weigert sich zunächst, willigt aber, nachdem ihm Gott die Erlaubnis gegeben, ein. Balaq zieht ihm an die Grenze seines Gebietes nach 'Ir ('Ar) Moab am Arnon entgegen. Von da geleitet er ihn in das von Israel besetzte Gebiet nördlich vom Arnon nach Bamoth Ba'al. Statt zu fluchen, segnet Bil'am Israel. Dasselbe geschieht, als Balaq, den Standort wechselnd, ihn auf das Späherfeld führt."

Auch Wellhausen erklärt, dieser Abschnitt sei von J E, aber kein Werk einheitlicher Conception. In seiner Ausführung (Skizzen und Vorarbeiten, II. Heft, Berlin 1885) stimmt er im wesentlichen mit Kittel überein in der Quellenscheidung, wie überhaupt mit den meisten Forschern, Dillmann, Kuenen,

Cornill und anderen mehr, nur „ist ihm noch sehr zweifelhaft, ob in der ursprünglichen Version der Seher trotz des Widerstrebens der Eselin dennoch schließlich weiterritt."

„Ich glaube, er kehrte um. Darauf erschien Balaq persönlich bei ihm, V. 37, und mit diesem erhielt er Erlaubnis, zu gehen und ging, V. 39." Von dieser im Text durch nichts begründeten, aber sonst geringfügigen Abweichung, die auch Dillmann S. 148 für unnötig erklärt, abgesehen, herrscht ziemliche Einstimmigkeit, so daß man diese Frage für abgeschlossen halten könnte.

Wenn man aber die angeführten Gründe näher ansieht, sind es mehr Gründe sachlicher, als sprachlicher Art, und da will es mir scheinen, als ob gerade das Sachliche, die Entwicklung und der Fortschritt der Handlung, von der ersten Berufung Bil'ams bis zu seinem Eintreffen bei Balaq in 'Jr Moab gar keinen Anlaß zur Scheidung und Unterscheidung, resp. zur Annahme mehrerer Quellen giebt. Ich glaube, auf harmonistische Kunst und auf alles Gezwungene, das viele Exegeten zur Erklärung der sogenannten Widersprüche beigebracht haben, wie etwa die Unterscheidung des Gehens Bil'ams zu Balaq in ein Gehen in concreto und ein Gehen in abstracto (vgl. Hengstenberg, Bileam, S. 44) verzichten zu können.

Wenn man beachtet, daß Gott dem Bil'am beidemal das Mitgehen nicht bloß erlaubt, sondern befiehlt, drängt sich von selbst der Gedanke auf, daß Gott von vornherein den Bil'am zum Werkzeug seines Willens an Israel machen wollte. Da Bil'am aber nur geringe Kenntnisse von Jahve hatte und sein Glaube an denselben mehr Aberglaube wie Glaube war und er auch sonst ganz in heidnischem Wesen befangen war, hatte Gott einen weit größeren Widerstand zu überwinden, als bei seinen sonstigen Dienern, so daß er ein bloßes Wort nicht für ausreichend hält, sondern seinen Befehl durch vorausgehendes Verbot recht eindringlich macht.

Daher verbietet Jahve dem goldlüsternen und ehrsüchtigen Bil'am zunächst das Mitziehen unter Angabe des Grundes, der nachher gerade die Veranlassung und Bedingung des Befehles zum Mitziehen wird. Dieses zeigt dem Bil'am Gottes unabänderlichen Willen viel mächtiger, wie der sofortige Befehl: „Gehe und segne!" Einen Widerspruch zwischen dem so

begründeten Verbot und dem so bedingten Gebot kann ich nicht finden.

Bil'am gehorcht dem Verbot, Balaq aber meint, der „Wahrsagerlohn" sei zu gering gewesen und bietet durch eine zweite Gesandtschaft mehr. Die Antwort Bil'ams ist für ihn charakteristisch. Er weiß, daß er für alle Schätze Balaqs nichts gegen das Wort Jahves thun kann, aber sei es, daß er die vornehmen Gesandten nicht kurzerhand abweisen wollte, sei es, daß er bei seiner geringen Gotteserkenntnis auf eine Sinnesänderung Jahves hoffte, was nicht in Widerspruch stehen würde zu Num. 23, 19, da er bis dahin noch eine gewaltige Erfahrung macht gerade in dieser Hinsicht und er außerdem ja dort Gottes Wort offenbart, sei es, daß er schließlich seine Ohnmacht Gott gegenüber nur hervorhebt, um die von ihm erwartete Abweisung vorzubereiten und sagen zu können: „Seht, ich habe alles gethan, was in meiner Macht stand": kurz, er fragt, und Gott befiehlt, daß er mitziehe, um zu segnen, denn nichts anderes bedeutet der Zusatz: „Aber nur das, was ich zu dir sagen werde, das darfst du thun." Bil'am weiß, was das bedeutet, aber er macht sich dennoch auf, gehorsam der mächtigen Offenbarung Jahves.

Unterwegs tritt an die Stelle der Furcht vor Jahve die Furcht vor Balaq, verbunden mit dem Begehren nach Geld und Ehre, und so vollzieht sich in Bil'am eine Wandlung, die den Zorn Jahves über den ungehorsamen Seher hervorruft. Der ganze Zusammenhang zwingt zu der Annahme, daß Bil'am nicht mehr thun wollte, was Jahve sagen werde, segnen, sondern was Balaq wünschte, fluchen. — Das erkennt auch Strack an, wenn er sagt, S. 441: „Ferner steht zwar dies Stück (Kap. 22, 22—35) nicht im Widerspruch zu dem Hauptbericht, aber," fährt er fort, „ein und derselbe Erzähler kann nicht Kap. 22, 22 unvermittelt auf Kap. 22, 2—21 haben folgen lassen."

Und in der That scheint dieses Urteil berechtigt zu sein, denn es scheint ein ganz Neues zu beginnen. Aber dieses Neue, das sich, nebenbei gesagt, in Ansehung der Form ganz leicht an V. 21 anschließt (vgl. „Elohim") ist ja nichts, das im Widerspruch zum Vorhergehenden steht, ist ja nichts, das nur äußerlich mit dem Korpus der Erzählung verbunden ist, sondern Entwicklung,

Darstellung des inneren Fortschritts der Handlung. Strack bemerkt ja auch selbst unter dem Strich S. 432 zu dem „Aber der Zorn Elohims entbrannte“: „Nach dem Zusammenhange also zürnt Gott nicht darüber, daß Bil'am überhaupt die Reise angetreten hat, sondern darüber, daß Bil'am sich unterwegs durch die Gesandten zur Verfluchung Israels hat geneigt machen lassen.“ Damit hat er das Richtige getroffen, damit fällt aber auch der Anstoß an V. 22 hin. Fehlt scheinbar die äußere Vermittlung, ist die innere reichlich vorhanden. Zwanglos schließt sich das folgende an. Bil'am will fluchen; das ist das „Verderbliche“ an Bil'ams Weg.

Diejenigen, die dies nicht anerkennen, vielmehr einen inneren Widerspruch zwischen der „Erlaubnis“ und dem Zorn Gottes annehmen zu müssen meinen und, um diesen zu beseitigen, einen zweiten Bericht in Kap. 22, 22—35 sehen, haben damit die Frage doch noch nicht gelöst, und es ist wunderbar, daß sie sich trotzdem dabei beruhigen. Denn in den von ihnen als einheitlich angesehenen Versen 22—35 besteht ja noch derselbe Widerspruch fort. Oder wie erklärt sich der Zorn Gottes V. 22 und der Befehl Gottes V. 35? Also, ob ein oder zwei Berichte, der sogenannte innere Widerspruch bleibt. Derselbe löst sich aber nur dann in eine höhere Einheit auf, wenn man beachtet, daß der ganze Bericht nahe legt, was ich schon oben angedeutet habe, daß Gott selbst in seiner Führung Israels durch diesen Propheten wider Willen seinen Heilsplan an Israel fortführen läßt, so zwar, daß Bil'am, ohne es selbst zu ahnen, Israel an der verhängnisvollen Stelle, an der es schon einmal mutlos umgekehrt ist, zu stärken und zu trösten gezwungen wird, zu einer Zeit, wo es von allen Völkern nur Abweisung, Krieg und Haß erfährt. Und das ist so wenig etwas Nebensächliches, daß ich es sogar als eins der Hauptmomente des ganzen Bil'amberichts bezeichnen möchte. Dieser Absicht Gottes will sich Bil'am unterwegs entziehen; das erregt den Zorn Gottes, und deshalb tritt ihm hier der Engel entgegen. Der ganze Vorgang untersteht der gubernatio Dei, wie die Dogmatik dieselbe gefaßt hat. Das Verbot Gottes an Bil'am mit allen seinen Konsequenzen, z. B. auch der Engel auf dem Wege, ist ein Ausfluß der gubernatio Dei, der sich als „impeditio“ darstellt, das Gebot, mitzuziehen und zu thun, was Jahve sagen wird, gehört einer andern Form der

gubernatio, der „directio“ an. Jahve begnügt sich nicht mit einem Wort, um Bil'am seinem Willen gefügig zu machen, sondern er handelt mit Bil'am, wie mit Petrus z. B. auf dem Söller zu Joppe. Durch ein Gesicht mußte Petrus dort etwas lernen, dem sein ganzes Herz widerstrebte, so auch Bil'am hier. Durch ein Gesicht und durch ein Wunder mußte er Gottes Macht erkennen an dem redenden Tiere.

Ich verzichte hier auf die Analogien aus der Mythologie, kann es auch nicht zugeben, daß dieser Vorgang in die Innerlichkeit Bil'ams verlegt wird, sondern halte das Reden der Eselin für einen wirklich geschehenen, durch Gottes Wundermacht gewirkten und von Bil'am vermittelst seiner Sinne wahrgenommenen äußerlichen Vorgang. Dies entspricht unserer Auffassung vom Wesen Gottes und der Situation am besten. Ob Gott zu diesem Zwecke den Kehlkopf der Eselin verändert hat oder nicht, ist eine Frage, die nicht im Ernste gestellt werden darf.

Hierbei ist interessant, daß auch Leibniz in einer von Wilhelm Brambach ans Licht gezogenen und 1887 herausgegebenen Schrift: „Gottfried Wilhelm Leibniz, Verfasser der Histoire de Bileam“ zur redenden Eselin Stellung genommen hat. Er verlegt das Erlebnis mit der Eselin in die Innerlichkeit Bil'ams, aber nicht in die eines Traumes, den er daheim in Pethor oder reitend auf dem Wege, sondern während der mehrtägigen Reise in der Herberge gehabt hat.

Die Eselin, die ihr Herr vorwärts zu gehen zwingen will, sei ein Bild, in welchem Bil'am sich selber schaute, den Balaq nötigen will, ihm zu willfahren, und der Engel Gottes, vor welchem die Eselin scheute, sei die Darstellung der dem Propheten in den Weg tretenden Gottheit.

Seither ist die redende Eselin eine crux für viele Ausleger und ein Anstoß für breite Massen geblieben. Nach meiner Meinung mit Unrecht, denn in den Rahmen meiner Auffassung von dem Hergang der Berufung Bil'ams fügt sie sich leicht ein, wenigstens für den, der Gott überhaupt der Wunder für fähig hält. Der ganze Vorgang wollte nichts anderes, als dem mit Ungehorsam umgehenden Bil'am zeigen, wie er so ganz in Jahves Macht stünde.

Darin liegt es auch begründet, daß Bil'am V. 34 sich nicht auf Gottes Befehl V. 20 beruft. Er weiß sehr wohl, was

Gott will; darum sehen wir auch kein Verwundern an ihm, sondern nur demütiges Sichergeben in Gottes Willen.

Daß Bil'ams Begleiter nichts von diesem Vorgang bemerkten, erklärt sich sehr leicht aus der Erwägung, daß sie, um den Seher in seinem Sinnen nicht zu stören, vielleicht auch aus Scheu vor dem wundersamen Manne, sich von ihm etwas entfernt hielten.

Der Einwurf Dillmanns, daß die „Wand", an welche die Eselin den Fuß Bil'ams drückte, eine bebaute Gegend voraussetze, womit er zu erweisen sucht, daß Bil'am nicht von Pethor durch die syrische Wüste gekommen sein kann, ist ein Trugschluß; denn der Text sagt gar nichts darüber, wo und wann dieser Vorgang mit der Eselin stattgefunden hat, ob zu Anfang, ob zu Ende der Reise oder in der Nähe irgend einer Herberge.

Hiernach glauben wir, behaupten zu dürfen, daß eine Notwendigkeit, verschiedene Quellen anzunehmen, aus sachlichen Gründen nicht vorliegt, sondern daß, so angesehen, der Bericht den Eindruck vollständiger Einheitlichkeit macht. Das giebt auch Dillmann (Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch, 13. Lieferung, 2. Auflage 1886) S. 136 zu: „So ist offenbar alles fest und planvoll gefügt und kein Zweifel, daß eine Hand das Ganze zusammengestellt hat." Freilich weist er diese Arbeit dem Redaktor zu: „Denn aus dem künstlichen Gefüge schimmern verschiedene Bestandteile, aus denen es zusammengesetzt ist, noch deutlich durch." Sehe ich aber diese „verschiedenen Bestandteile", in Bezug auf welche Dillmann sich übrigens in wesentlicher Übereinstimmung mit Wellhausen und anderen befindet, näher an, so verflüchtigen sie sich derart, daß so gut wie nichts übrig bleibt.

Die meisten „verschiedenen Bestandteile" bleiben keine solchen, einzelne sprachliche Eigentümlichkeiten gründen sich auf Voraussetzungen, über welche die Diskussion noch nicht völlig geschlossen ist, verlieren aber gegenüber der inneren Einheit und dem planvollen Gefüge des Ganzen vollständig ihre Beweiskraft.

Was zunächst die sogenannten Dubletten V. 3^a = 3^b und V. 4^b = 2, die Dillmann zuerst anführt, betrifft, so ist dies keine einfache Tautologie, sondern 3^b bedeutet gegenüber 3^a eine Steigerung, deren Ungeschick, wenn man es so nennen will, sich

sehr leicht aus dem Umstande erklärt, daß das Alter dieser Stelle viel höher ist, als gewöhnlich angenommen wird.

גּוּר und קוּץ bedingen nach Dillmann keinen wesentlichen Unterschied. Abgesehen davon, daß ein derartiger Parallelismus an und für sich durchaus noch nicht auf zwei Quellen hinweisen muß, scheint mir doch ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Verben zu bestehen; denn das zweite (קוּץ) bedeutet sowohl „Ekel" als auch Furcht empfinden, und diese beiden Bedeutungen vereinigen sich nach Gesenius in mehreren Wörtern wie im Deutschen „Grauen haben vor etwas". Das ist eine wesentliche Steigerung gegenüber dem גּוּר = (aus Furcht) beiseite treten. In V. 4b wird einfach nachgeholt, was V. 2 vergessen war, daß Balaq König von Moab war.

Ist aber V. 4 ursprünglich und keine Dublette, so ist auch V. 7 mit seinen זִקְנֵי מִדְיָן ohne Schwierigkeit, denn in V. 7 kommen sie ja nur in Konsequenz von V. 4 vor. Daß sie nachher zurücktreten, ist leicht erklärlich, da der König von Moab der Handelnde ist. Wer weiß, ob die Midianiter sich überhaupt noch an der zweiten Gesandtschaft beteiligt haben? Jedenfalls treten auch die שָׂרֵי מוֹאָב nach der zweiten Gesandtschaft ganz zurück. Daß Bil'am nachher sich an die Midianiter wandte, erklärt sich wohl sehr leicht daraus, daß er nicht wagte, Balaq vor die Augen zu treten. Strack nimmt auch an dem זִקְנֵי statt שָׂרֵי Anstoß. Dies deutet aber durchaus nicht auf fremde Hand oder andere Quelle, keinesfalls zwingend. Es ist anzunehmen, daß זִקְנֵי ein Titel bei den Midianitern war, wie שָׂרֵי bei den Moabitern, und daß זִקְנֵי מוֹאָב in V. 7 eine Accommodation an das זִקְנֵי מִדְיָן darstellen.

Größeres Gewicht wird auf den Gebrauch der Gottesnamen „Jahve" und „Elohim" gelegt. Sie sollen auch hier einen Fingerzeig für die Quellenscheidung geben. Jedoch beweist die Verschiedenheit der Gottesnamen hier wenigstens nichts, da sie nach Wellhausens eigenem Urteil (Skizzen und Vorarbeiten S. 110) nicht rein erhalten ist. Denn, wenn man genau zusieht, fließen die Quellen selbst da, wo sie von den Kritikern streng geschieden werden, in Wahrheit sehr ineinander. In den E zugeteilten Stücken steht V. 8 und V. 19 Jahve und in dem J zugeteilten Stück steht V. 22 Elohim. Hier, wo Elohim nicht in die aufgestellte Theorie hineinpaßt, die Änderung in

Jahve zu dekretieren, erscheint mir als willkürlich und ad hoc gemacht, wenigstens ist Wellhausens Satz (Skizzen und Vorarbeiten S. 110) „Elohim ist eine Nachwirkung des Vorhergehenden" durchaus kein Beweis, wenn auch der Samaritanus Jahve hat. Nicht einmal Bil'am gebraucht die Gottesnamen einheitlich, sondern, während er sonst immer Jahve sagt, gebraucht er Kap. 22, 38 Elohim. Kap. 22, 17 und 18 möchte Dillmann dem „Jahve" zu Liebe C (J) zuteilen, doch muß er selbst auf V. 37 und Kap. 24, 11 und 13, die E zugewiesen werden, hinweisen.

Daß der oder die Redaktoren, die sonst die verschiedenen Quellen einfach aneinanderreihen, den auffallenden, fast einheitlichen Gebrauch von Jahve im Munde Bil'ams durchgeführt haben sollen, ist aus mehr als einem Grunde im höchsten Grade unwahrscheinlich, vielmehr weist alles darauf hin, daß diese Einheitlichkeit eine ursprüngliche ist. Denn 1. wäre es eine wunderbare Feinheit der Arbeit, wenn R diese Namen bei Bil'am zu größerer Einheitlichkeit durchgeführt hätte, die in krassem Widerspruch steht zu den sonst oft behaupteten mechanischen Aneinanderreihungen der Berichte, wie z. B. Kap. 22, 21 u. 22; und 2. ist es nicht einzusehen, warum er die Spuren nicht ganz verwischt und den Jahvenamen bei Bil'am nicht völlig durchgeführt hat. Andererseits ist es wahrscheinlich, daß, ob nun Bil'am den Namen Jahve schon vorher gekannt hat oder nicht, er ihn aus dem Munde der Gesandten Balaqs gehört hat, welche Jahve nannten als den Gott, der Israel so mächtig macht.

Sehr wichtig für die Annahme zweier Quellen ist noch das בְּנֵי־עַמּוֹ Kap. 22, 5. Dieses nennt Wellhausen eine sehr fremdartige Apposition, welche „den Verdacht aufsteigen läßt (S. 110), daß wohl die Söhne Ammons gemeint seien". Hierdurch wird Bil'am, wie auch Kittel (Geschichte Israels, S. 183) annimmt, zum 'Ammoniter, so daß wir offenbar zwei Berichte über Bil'am haben würden. Nach dem einen würde Bil'am in Midian, nach dem andern in Pethor gewohnt haben. Dillmann, Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua, S. 142, denkt, wie Wellhausen, an eine Interpolation, aber was Wellhausen für richtig erklärt, daß dieselbe aus P stammt, bekämpft Dillmann S. 141 aufs

entschiedenste, da P die Geschichte von Bil'ams Segen gar nicht gehabt habe; er weist sie lieber J zu, jedoch ohne es beweisen zu können. Ich übersetze „die Söhne seines Volkes," עַמּוֹ für עַמּוֹ ist eine Konjektur, die unnötig erscheint, da für den Zusatz immerhin ein Zweck ersichtlich ist. Oder ist es noch nicht Zweck genug, wenn der Verfasser ausdrücklich dadurch sagen will, daß Bil'am nicht ein Glied des Volkes Gottes, sondern ein Heide war? In 22, 31 steht das לְאַפָּיו wie Gen. 48, 12 bei E[1].

Bemerkenswert ist noch, daß der dem J zugeschriebene V. 35 in der Bedingung Gottes: „welches ich zu dir reden werde, das sollst du reden" das Wort reden hat, während die beiden dem E zugeschriebenen entsprechenden Stellen V. 20 und Kap. 23, 26 „thun" haben. Doch erklärt sich diese Abweichung von selbst, wenn man berücksichtigt, daß diese Stelle in engem Zusammenhang mit dem Abschnitt steht, wo es Gottes Absicht ist, Bil'ams „Reden" zu bestimmen.

Sonst bietet die Sprache zu wenig spezifische Eigentümlichkeiten, als daß sie die Annahme mehrerer Quellen oder einer einzelnen bestimmten Quelle forderte. Höchstens fällt נִזְקָד V. 31 auf, das im Hexateuch wie hier stets vor הִשְׁתַּחֲוָה nur bei J vorkommen soll. Abgesehen davon, daß diese eine Ausnahme dem vielen gegenüber, das für die Einheitlichkeit spricht, wenig zu bedeuten hätte, ist es noch nicht ausgemacht, ob die Zusammenstellung der beiden Verben wirklich nur bei J vorkommt. Wir finden es nämlich u. a. Gen. 43, 28. Kap. 43 ist freilich, wie Strack S. 138 sagt, ganz oder „doch fast ganz" aus J. Hierfür führt er viele Gründe an, aber das durchgängige Elohim in Kap. 43, das „Jahve" überhaupt nicht hat, kann er nicht beseitigen. Die Erklärung, daß Joseph nicht erkannt werden wollte von seinen Brüdern und darum „Elohim" gebraucht, hält nicht Stich, denn Kap. 45, 9, wo Joseph sich seinen Brüdern zu erkennen gegeben hat, sagt er trotzdem „Elohim". Etwas anderes wäre es noch, wenn sachliche Bedenken durch sprachliche bestätigt würden. Dieses ist jedoch nicht der Fall, und wir dürfen diesen Abschnitt als einen einheitlichen ansehen.

§ 2.

Der Rahmen der Sprüche.

Ähnlich, nur bedeutend verworrener, steht es mit Kap. 23 und 24, welche uns die Verkündigung der Sprüche, d. h. die Sprüche selbst mit ihrer Einrahmung bieten.

Wenn es mir auch hauptsächlich auf die Sprüche selbst ankommt, darf doch der Rahmen, der sie umschließt, ebensowenig vergessen werden, wie die Vorgeschichte der Sprüche. Ist der Rahmen ein einheitlicher, so ist das schon ein wichtiger Hinweis auf die Einheitlichkeit der Sprüche selbst; darum ist es wichtig, vorerst einmal diese Frage zu prüfen.

Was zunächst die Quellenscheidung in beiden Kapiteln betrifft, so verteilt Dillmann folgendermaßen:

Kap. 23: V. 1—26 und 28? an E; R in V. 13.
V. 27 (aus J? oder E?) V. 28?
V. 23 Einschiebsel. V. 29 f. R?
Kap. 24: V. 1—18 und 19? 25? an J.
V. 25? an E.
V. 1 $\alpha\beta$ und V. 10 $\beta\gamma$ an R.
V. 19? V. 20—24 Einschiebsel.

Cornill: Kap. 23: V. 1—30 an E.
Kap. 24: V. 1—19. V. 25 an J.
V. 20—24 späte Wucherung aus griechischer Zeit.

Kittel: Kap. 23: V. 1—22. 24 f. an E.
V. 23. V. 26 f. an R^d.
Kap. 24: V. 2—19. V. 25 an J.
V. 20—24 späterer Zusatz. Die drei letzten Worte von V. 10 an R^d.

Dagegen
Kuenen: Kap. 23: V. 1–30 an E.
Kap. 24: V. 1—19. V. 25 an E.
V. 20—24 an E?
Ähnlich Strack.
Ganz anders dagegen Wellhausen:
Kap. 23: V. 1—25 an J.
V. 23. V. 26—30 an R^{JE}.
Kap. 24: V. 2—19 an J. (E?)
V. 25? an JE.
V. 1. V. 20—24 an R^{JE}.
V. 22—24 noch später wenn כִּתִּים = Macedonier.

Wenn wir von den Einzelabweichungen anderer wie z. B. von Hoonacker und Sayce und überhaupt jetzt (s. u.) von den Abweichungen in Bezug auf die Sprüche absehen, so stellt obige Tabelle das Bild der Scheidung von Kap. 23 und 24 dar. Die Grundzüge dieses Bildes sind folgende: Dillmann, Cornill, Kittel weisen Kap. 23 in der Hauptsache E und Kap. 24 in der Hauptsache J zu. In der Überweisung von Kap. 23 an E stimmen mit ihnen Kuenen und Strack überein, weichen von ihnen jedoch in sofern ab, als sie Kap. 24 ebenfalls E zuweisen. Eine eigene, wieder abweichende Stellung nimmt Wellhausen ein, welcher beide Kapitel in der Hauptsache J zuschreibt, doch ist seine Stellung eine schwankende, und namentlich Kap. 24 möchte er lieber E zuweisen, also gerade umgekehrt wie Dillmann, Cornill und Kittel.

In „Skizzen und Vorarbeiten" S. 111 sagt er: „Wenn es übrigens feststeht, daß Kap. 23 und 24 verschiedener Herkunft sind, so ist es keine Frage, daß Kap. 23 aus J stammt, vgl. die ans heidnische streifende Präparation zur Weissagung und den Ausdruck „Jahve begegnet einem" (Exod. Kap. 5, 3; 3, 18)."

Außer diesem Punkte, der nur geringe Beachtung verdient, und den Gottesnamen haben wir in diesen Kapiteln gar keinen Anhalt zur Verteilung an verschiedenen Quellen, und mit den Gottesnamen ist es hier ein eigen Ding: sie werden nebeneinander gebraucht, nämlich in 23, 4 Elohim, in V. 5, V. 12, V. 16 und V. 26 Jahve, trotzdem soll Kap. 23 nach Dillmann und Kittel in der Hauptsache, nach Kuenen und Cornill

ganz dem E gehören. Andrerseits hat Kap. 24 V. 1, V. 11, V. 13 Jahve und V. 2 Elohim, wobei Jahve V. 1 im Sinne Bil'ams und V. 13 von Bil'am gesprochen wird, der besonderen Grund für den Gebrauch von „Jahve" hatte (vgl. S. 9). Dasselbe gilt wohl von Balaq, der V. 11 Jahve sagt. (Komposition des Hexateuch 1889 S. 344 Anmerkung 1 sagt Wellhausen „die Gottesnamen יהוה und אלהים wechseln so willkürlich, daß daraus kein Kriterium entnommen werden kann.)

Kap. 24 teilt Kuenen gegen Dillmann, Cornill, Kittel, Wellhausen, in der Hauptsache E zu. Auch Strack bemerkt im „Kurzgefaßten Kommentar I" 1894, S. 337 nota e „die Anwendung dieses Gottesnamens (Elohim) hier ist doch wohl ein Zeichen dafür, daß dieser Abschnitt von E stammt vgl. Num. 11, 29 und den Gebrauch von יהוה י' in Ri.

Welches ist nun das Richtige?

Die Quellenscheidung nach den Gottesnamen macht hier bankerott. Die sprachlichen und die sonst herausgestellten Eigentümlichkeiten der verschiedenen Quellen ebenfalls, sie geben hier wenigstens gar keinen Anhalt.

Sollte die Quellendifferenz in dem Mangel an Einheitlichkeit der Erzählung begründet sein? Auch das kann nicht sein, denn diese Einheitlichkeit wird selbst von Wellhausen zugegeben. Er kommt aus mehreren Gründen, die ich weiter unten prüfen werde, zu folgendem Resultat: „Aus alledem geht hervor, daß die Verbindung der Kapitel 23 und 24 erst von dritter Hand nachträglich bewirkt ist (Skizzen und Vorarbeiten S. 111)," fügt aber ebenda hinzu: „Dabei ist anzuerkennen, daß sie sehr gut gelungen ist. Die Erzählung namentlich scheint ganz aus einem Guß und ist auch wohl gewiß vom Jehovisten neu gegossen worden."

Hier registriere ich den Umstand, daß Wellhausen die Einheitlichkeit von Kap. 23 und 24 voll und ganz anerkennt, soweit es wenigstens den Rahmen der Sprüche, die Erzählung, angeht. Dabei verschlägt es nichts, daß er die Einheitlichkeit erst durch einen „Neuguß" zweier verschiedener Stücke entstehen läßt. Hierbei ist Wellhausen noch ein kleines Mißgeschick passiert. In „Skizzen und Vorarbeiten" S. 111 sagt er nämlich: Wenn es übrigens feststeht, daß Kap. 23 und 24 verschiedener Herkunft sind, so ist es keine Frage, daß Kap. 23 aus J stammt. In

den, dem II. Druck der Kompoſition des Hexateuch beigegebenen Nachträgen korrigiert Wellhauſen ſich ſelbſt und verteilt entgegen ſeiner erſten apodiktiſchen Ausſage Kap. 23 an E und Kap. 24 an J. Abgeſehen von den wenig ſtichhaltigen und auf nicht bewieſenen Vorausſetzungen beruhenden Gründen erweckt dies Schwanken Zweifel am Reſultat, vgl. Kompoſition des Hexateuch 1889 S. 349. Den Neuguß der beiden Kapitel läßt er durch den Jehoviſten geſchehen ſein. — Er giebt alſo die Möglichkeit der Einheitlichkeit zu, wenn er auch aus manchen Gründen zur Quellenſcheidung neigt, ja ſich dafür entſcheidet.

So glaubt er (Skizzen und Vorarbeiten S. 111), im Übergange von Kap. 23 und Kap. 24 die Fuge erkennen zu können. „Nämlich", ſo ſagt er, „nach 23, 14 befinden wir uns auf der Spitze des Pisga, in V. 27 ſollen wir den Ort verändern und werden nun auf die Spitze des Berges verſetzt, der über den Jeſchimon emporragt. Das iſt aber nach 21, 20 eben doch wieder der Pisga, Peor iſt nur ein anderer Name dafür. Daraus wird denn auch deutlich, daß 23, 26—24, 1 größtenteils eine Naht iſt (die er R^{JE} zuweiſt), wie denn auch das Altarbauen und Opferbringen für Kap. 24 ganz überflüſſig iſt, wo im Unterſchiede von Kap. 23 der Geiſt Gottes ohne ſolche Zaubermittel über den Seher kommt."

Alſo Kap. 23 und 24 führen anſtatt auf zwei verſchiedene Bergſpitzen zweimal an denſelben Ort. Dieſe Annahme iſt aber durch nichts gerechtfertigt. Denn nach Riehm (Handwörterbuch des bibliſchen Altertums 1884 S. 1210) iſt der Pisga ein Teil des Gebirges Abarim, der mehrere Gipfel hat. „Ein „Feld der Späher" auf ſeinem Gipfel iſt Num. 23, 14 als eine Höhe erwähnt, von wo Bil'am einen Teil der im Gefilde Moab gelagerten Israeliten (V. 13) überſehen konnte, während er von dem nördlich gelegenen Berge Peor, ſeinem nächſten Standort, (V. 28) das ganze Land überſchaute."

Hiermit ſtimmt auch Keil (Lev. Num. Deut. S. 330) überein, welcher „das Feld der Späher" für eine Hochfläche am Nebo hält. Auch ich meine, daß es ſich hier um zwei verſchiedene Gipfel handelt, und finde eine Beſtätigung hierfür in dem Umſtande, daß der Berg Peor offenſichtlich von dem Späherfelde unterſchieden werden ſoll durch den Zuſatz: הַנִּשְׁקָף עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן (23, 28), der eine offenbare und abſichtliche Beziehung

auf Num. Kap. 21, 20 darstellt und die nächste Nähe am Lager Israels bezeichnen soll.

In Bezug auf die Unterscheidung von „Späherfeld" und „Peor" stimme ich mit Dillmann, welcher meint, daß Pisga ein umfassenderer Name gewesen zu sein scheint, als Peor, gegen Wellhausen und Ed. Meyer überein. Dagegen kann ich Dillmann nicht darin beistimmen, daß er obige Bestimmung für von R eingefügt hält, zumal er dafür keinen andern Grund weiß, als „weil aus 21, 20 genommen."

Dies ist natürlich kein Grund, und ich kann überhaupt die Ansicht nicht unterdrücken, daß von den Gegnern der Einheitlichkeit des Bil'amabschnittes dem Redaktor ziemlich viel zugemutet wird. Um nur eins zu nennen, so soll er bei Kap. 22, 22 zwei einander widersprechende Berichte ohne Vermittlung einfach aneinanderreihen, aber in 23, 25—30 zur Vermittlung eine ganz feine Naht herstellen.

In Bezug darauf, daß das Altarbauen und das Opferbringen in Kap. 24 überflüssig seien, stimmen Wellhausen und Dillmann überein. Aber ich finde darin nichts Auffälliges, da es sich in Kap. 24 um die Einleitung der letzten und wichtigsten Sprüche handelt und namentlich Balaq den letzten Versuch unternimmt, seine Absicht zu erreichen. Näher können sie dem Volke Israel nicht kommen. Auch ist es nicht auffallend, wenn erzählt wird, daß Bil'am dieselben Opfer fordert, wie die ersten Male. Er wollte Balaq zeigen, daß er sich alle Mühe geben und bei seinem Vorhaben nichts versäumen wolle. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, die wörtliche Wiederholung spricht mindestens ebenso für denselben Verfasser wie für den abschreibenden Redaktor.

Zu dieser angeblichen Naht gehört auch Kap. 24, 1, welchen Vers Dillmann ebenfalls dem R zuweist, weil dadurch einleitend bemerkt werde, daß Bil'am nun nicht mehr auf Wahrzeichen ausgeht. Dabei bleibt es aber unklar, warum nicht der Erzähler selbst auf diesen wichtigen Fortschritt der Handlung aufmerksam machen konnte.

Aber Wellhausen hat noch andere Bedenken. Er gewinnt nach Kap. 24, 2 den Eindruck, „als ob Bil'am hier zum ersten Male herabsehe auf das am Fuß des Gebirges lagernde Israel, während er nach Kap. 23 denselben Anblick schon zweimal gehabt hat." Dies ist jedoch ein falscher „Eindruck" und hängt zum Teil

mit der schon oben zurückgewiesenen Behauptung Wellhausens, das Späherfeld und der Peor seien identisch, zusammen. Oder hat nicht Bil'am bis dahin Israel nur teilweise gesehen, während er es ja vom Peor aus ganz und deutlich sah „wie es nach seinen Stämmen lagerte" (24, 2)?

Ferner kann Wellhausen „auf keine Weise verstehen, daß der Seher sich beim III. und IV. Spruche, aber nicht beim I. und II. vorstellt." Diese feierliche Vorstellung beim III. und IV. Spruch, die nach Hengstenberg, Ewald und Dillmann „offenbar altertümlich und im Stile der ältesten Seher ist", ist meines Erachtens auf mehr als eine Weise zu verstehen. Ich stimme Strack bei, wenn er zu Num. 24, 3 S. 437 sagt: „Die feierliche, gewissermaßen überschriftliche Einleitung hier und beim vierten Spruch entspricht dem mehr prophetischen Charakter des Inhalts."

Hiezu kommt, daß Bil'am sich dem immer mehr wachsenden Zorne Balaqs gegenüber begreiflicherweise mit um so höherem Nimbus umgiebt und die für Balaq aufs äußerste peinlichen Segenssprüche ausdrücklich auf göttliche Autorität gründet. Diese Annahme wird dadurch zur Gewißheit erhoben, daß die „Vorstellung" Bil'ams im IV. Spruche gegen die im III. Spruch erweitert ist um die Worte „Und eines Kenners der Kenntnis des Höchsten", wodurch Bil'am seine Person noch höher stellt und seine Einwirkung auf Balaq noch dringlicher wird.

Schließlich äußert Dillmann S. 141 seines Kommentars in Bezug auf die Erzählung noch ein Bedenken, das auf mehrere Quellen hinzuweisen scheint. Nach ihm ist die Bil'amgeschichte bei C, d. i. J, anders lokalisiert als bei B, d. i. E. Er schließt aus Kap. 22, 4 (S. 141), daß Moab sich nicht in seinen Wohnsitzen bedroht fühlt und seine Furcht nicht durch die Kriegstüchtigkeit Israels, sondern durch den Verlust der Weide hervorgerufen ist. Infolge dieser Annahme sagt er, allerdings sehr vorsichtig: „Fast scheint es, als hätte bei C (J) Moab gleich bei der Annäherung Israels an seine Grenzen auf Abwehr gedacht."

Da nun nach B (E) Israel schon in moabitischem Gebiete lagerte, hätten wir hier zwei Schauplätze für die Vorgänge von Kap. 23 und 24.

Hierauf kommt Dillmann noch einmal auf S. 156 (zu Num. 24, 1b) zurück, wo er den Ausdruck הַמִּדְבָּר, der hier für

עֲרָבָה steht, vielmehr auf die arabische Wüste im Osten hinweisen läßt. Auch daraus würde folgen, daß Israel bei C (J) anderswo lagerte, als bei B (E). Aber Dillmann konnte freilich keinen stichhaltigen Grund für seine Meinung angeben. Ebenso unbegründet ist das auf Kap. 22, 4 sich gründende Bedenken Dillmanns. Es kommt eben beides zusammen. Gewiß hat Israel Vieh, doch ist das in V. 4 gebrauchte Bild auch als das der Invasion eines Volkes sehr wohl verständlich. In beiden Fällen muß das Land, in welchem Israel in der V. 4 geschilderten Weise hausen soll, erst durch Kriegsmacht erobert werden.

Da ich noch hinzufügen darf, daß die Philologie in Kap. 23 f. kein Material zur Quellenscheidung herzubringt, darf ich wohl den Rahmen der Sprüche, d. i. die Erzählung von der Verkündigung der Bil'amsprüche, für einen einheitlichen ansehen.

§ 3.

Die Einheitlichkeit der Sprüche.

So ist nachgewiesen, daß die Fassung der Edelsteine der Sprüche Bil'ams einheitlich, aus einem Guß hervorgegangen ist. Damit ist zwar ein wichtiges Argument gewonnen für die Behandlung der Frage nach der Einheitlichkeit der Sprüche selbst, aber bewiesen ist diese allerdings noch nicht. Es steht jetzt also die Frage zur Verhandlung: Sind die Sprüche Bil'ams aus einem Stück, oder haben wir Mosaik vor uns?

Die neuere litterarkritische Forschung bietet uns (vgl. S. 12 u. 12 folgende Antwort: Spruch I Kap. 23, 7—10 und Spruch II Kap. 23, 18—24 gehören nach Dillmann, Kuenen, Cornill, Kittel, Strack E, nach Wellhausen J (Kap. 23, 23 hält Wellhausen für ein späteres Einschiebsel). Spruch III Kap. 24, 3—9 und IV Kap. 24, 15—17 resp. 19 sind nach allen außer Kuenen und Strack von J; Kap. 24, 20—24 ist nach Wellhausen Erweiterung des J, während er in Spruch III V. 7—9 für ein Plagiat aus Spruch II Kap. 23, 21, 22, 24 hält (Skizzen und Vorarbeiten S. 111). — Kap. 24, 18 und 19, ist nach Dillmann von jüngerer Hand oder wenigstens geändert. Die Verse 20—24 sollen Zusatz des Redaktors, nach Cornill sogar Wucherung aus der griechischen Zeit sein.

Das wäre also Mosaik. Nun ist die Frage, ob obige durchaus nicht übereinstimmenden Aufstellungen richtig sind.

Der Rahmen selbst giebt, wie im vorigen Paragraph gezeigt ist, keinen Anhalt, da er einheitlich ist, die Sprüche selbst bieten erst recht keinen Grund für die Quellenscheidung, namentlich liegt in den Gottesnamen kein Hinweis, denn in den Sprüchen kommt nur einmal der Name „Jahve" vor. Abgesehen davon, daß Wellhausen die Einheitlichkeit von Kap. 23 und 24 nicht

absolut in Abrede stellt, sagt auch Holzinger in der „Einleitung in den Hexateuch“ S. 235: „Die Bil'amsprüche in Num. 23 und 24 geben wenig Anhaltepunkte.“ Die wenigen aber, die er herausstellt, werden sich im folgenden von selbst erledigen, so daß sie die Einheitlichkeit und Echtheit der Bil'amsprüche nicht zu erschüttern vermögen, vielmehr werden die folgenden Untersuchungen nicht nur etwaige Bedenken verscheuchen, sondern die Einheitlichkeit und Echtheit der Sprüche in helles Licht stellen.

§ 4.

Die Sprache der Sprüche.

Von großer Wichtigkeit für die Frage nach der Echtheit ist zunächst die Sprache.

Wenn es wahr ist, was Holzinger sagt, daß die Bil'amsprüche wenig Anhalt für eine Zerteilung geben, so gilt dies vornehmlich für die Sprache derselben. Denn die Sprache macht einen einheitlichen Eindruck, und die Schwierigkeiten, welche sie enthält, beziehen sich nicht auf die Scheidung nach Quellen oder auf verschiedenen Sprachgebrauch, sondern sie beruhen entweder auf einer mangelhaften Erhaltung des Textes oder auf dem dunklen Sinn, den die Sprüche bei ihrem hohen Alter und den gewaltigen Zeitläuften, die sie umfassen, haben können. Kap. 23, 7 findet man die Form מֵהֲרָרִי, die nach König, Lehrgebäude 2, 41e durch abnorme Wortzerdehnung entstanden ist. Sie findet sich oft: Deut. 8, 9 und 33, 15; Hab. 3, 6; Ps. 36, 7; 50, 10; 76, 5; 87, 1; 133, 3; Cant. 4, 8, also sonst fast nur in poetischen Stellen, vergl. Gen. 14, 6; Ps. 30, 8 und Jer. 17, 3. — Zu קָבְנוֹ für קָבְנִי oder קָבְרִי vgl. Gesenius § 67o. — In זָעֲמָה hat eine Dehnung des Charaktervokals stattgefunden, wie wir sie Jud. 6, 28; Jes. 1, 31 und Jes. 52, 14 u. s. w. finden (Gesenius § 64e.) V. 8 fehlt, wie häufig die nota relationis. — קֹבֵהּ ist eine seltene Suffixschreibung der 3. masc, wie in Exod. 32, 25 und 2. Reg. 6, 10; vgl. König, Lehrgebäude I, 684. — שׁוּר in der Bedeutung „sehen" findet sich im Hexateuch nur noch Num. 24, 17, sonst aber in Cant. 4, 8, bei Jeremia, Hosea und häufig im Hiob. — V. 10. Ob man mit Hengstenberg und Keil מִסְפָּר oder mit der Septuaginta und Dillmann מִי סָפַר lesen will, ist für den Sinn belanglos. Die Änderung spricht an durch den Parallelismus, doch ist auch מִסְפָּר als Akkusativ der näheren Beziehung möglich.

In V. 18 hat בְּנֹ in dem וֹ eine alte Kasusendung. Dieselbe findet sich in Prosa nur im Pentateuch, jedoch in feierlicher Rede Gen. 1, 24 und, aus jener Stelle wiederholt, in Ps. 50, 10; 79, 2; 104, 11. 20; Jes. 56, 9; Zeph. 2, 14; außerdem an dieser Stelle Num. 23, 18 und 24, 3. 15; schließlich Ps. 114, 8. Sie ist ein Zeichen hohen Alters für den Spruch. In V. 19 f. ist das Femininsuffix neutrisch zu fassen (vgl. Ges. 217 und 387). תּוֹעֲפֹת (23, 22) ist ein nicht genau zu bestimmender Ausdruck. Doch ist in der Zusammenstellung, die Dillmann giebt, keine Übertragung richtig. Ich schließe mich Buhl an, der es aus dem Arabischen ableitet und an ein Verbum „emporragen" denkt. So hat es schon Dillmann selbst und vor ihm Hitzig zu Ps. 95, 4 erklärt. —

In Vers 23 ist כָּעֵת in seiner Bedeutung zweifelhaft, doch scheint Keil das Rechte getroffen zu haben, wenn er übersetzt: „gemäß der Zeit", d. i. „zur rechten Zeit." — לְ in der Bedeutung „über, von," steht nach den Verben reden, sagen Gen. 20, 2 und 13; Exod. 14, 3; Num. 18, 28; 32, 38; Ps. 3, 2; 22, 31, hier heißt es wohl „zu." פָּעַל findet sich im Hexateuch nur in poetischen Stücken: Exod. 15, 17; Deut. 32, 27. Die Sprache von V. 24 ist die des Jakobsspruches Gen. 49, 9.

In Kap. 24, 3 ist ungewöhnlich das נְאֻם בִּלְעָם, eine der wenigen Stellen (vgl. 2. Sam. 23, 1, Spr. 30, 1 und Psalm 36, 2, wo es mit dem Genetiv des Objekts steht), in denen nicht ein Gottesname folgt. Dillmann bemerkt hierzu (Exeg. Handbuch S. 156) „all das offenbar altertümlich und im Stile der ältesten Seher (Hengstenberg, Ewald)." — גֶּבֶר sucht Strack als Charakteristikum für E in Anspruch zu nehmen, m. E. jedoch ohne Grund. Auch Holzinger führt es in seiner Einleitung in den Hexateuch bei den litterarischen Eigentümlichkeiten von E nicht auf, außerdem steht es Deut. 22, 5. — Ferner läßt Strack in seinem „Kurzgefaßten Kommentar" מַחֲזֵה hier und V. 16 (sonst kommt es im Hexateuch nur noch Gen. 15, 1 vor) auf E hinweisen, während er in einem Exkurse über אֵל שַׁדַּי S. 57 diese beiden Sprüche J zuteilt. — V. 4: Die Trennung von אֵל und שַׁדַּי hat diese Stelle mit Gen. 49, 25 gemeinsam. — Bemerkenswert ist, daß das Stammwort für נֶדֶר (V. 8), נֵדֶר im Hexateuch wiederum Gen. 49, 14, also in einem Segensspruch über Israel

vorkommt, während es sonst bei Zephanja, Ezechiel, Ps. 27 und 2. Reg. 9, 13 gefunden wird.

In demselben V. 8 ist הִצִּיר zwar nicht in textkritischer Beziehung, wohl aber in Ansehung des Zusammenhangs schwierig. Da das Bild vom Löwen vorherrscht, wollen die „Pfeile" nicht passen. Die meisten halten die Stelle für verderbt, doch ist bis jetzt noch keine befriedigende Konjektur gemacht worden. Jedenfalls aber spricht Keils Erklärung: „Die Pfeile sind individualisierend für Waffen im allgemeinen genannt", mehr an, als mehr oder minder gewaltsame Vorschläge der Textänderung. Übrigens wäre zu erwägen, ob man חֵן hier nicht mit „Zahn" übersetzen darf, wobei an eine poetische Benennung der großen Reißzähne des Löwen zu denken wäre. Dies liegt um so näher, als vorher vom „Verzehren" und „Zermalmen" die Rede ist. Dabei würde הִצִּיר als accus. instrum. zu fassen sein. חֵן hat ja mancherlei übertragene Bedeutungen: Blitz, Hab. 3, 11; Plage, Deut. 32, 42; Job 6, 4 u. a.; Hunger, Ezech. 5, 16, Wunde, Job 34, 6. Interessant ist eine neue Konjektur Wellhausens (Komp. des Hexateuch 1889 S. 351), welcher statt כְּהִצִּיר oder הִצִּיר lieber הִלְצִיר in Anlehnung an Deut. 33, 11 lesen will. Diese Konjektur giebt einen guten Sinn und ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, ja vielleicht bietet sie die richtige Lösung der Schwierigkeit. V. 9^{b} ist eine Erneuerung von Gen. 27, 29, wobei durch den gleichen Wortlaut der Zusammenhang, durch die Umstellung der Vershälfte die Unabhängigkeit beider Stellen voneinander ausgedrückt wird.

Im IV. Spruch (24, 15 ff.) erledigen sich V. 15^{b}—16 durch den Hinweis auf V. 3^{b}—4 im III. Spruch. Die Erweiterung bietet keine sprachliche Eigentümlichkeit. — Ob man V. 17 פַּאֲתֵי mit „beide Schläfe" oder „beide Seiten" übersetzt, kommt für den Sinn auf dasselbe hinaus. — Das Pilpel קַרְקַר steht nur noch Jes. 22, 5. Strack macht richtig darauf aufmerksam, daß eine Änderung in קָדְקַד nach Jer. 48, 45 nicht nötig ist (vgl. Sayce), da „niederreißen" in der Poesie auch Menschen zum Objekt haben kann, wie der Gebrauch von נָתַץ Ps. 52, 7; Job 19, 10, von הָרַס Ps. 28, 5 und von הָפַךְ Prov. 12, 7 zeigt.

שֵׁת fasse ich mit den meisten als aus שֵׁאֵת zusammengezogen. Sayce behauptet, daß שֵׁת ebenso ein Gott ist wie עַמִּי im Namen der Ammoniter. Er glaubt, dies archäologisch

erweisen zu können auf Grund zweier Henkel (Scherben), die von C. Warren an der Südost-Ecke des Haram zu Jerusalem gefunden wurden, und die mit der geflügelten Sonnenscheibe verziert waren. Der eine Henkel trug in altphönicischen Buchstaben die Inschrift לְמֹלֵךְ צָהּ und der andere die Inschrift לְמֹלֵךְ שׁת. Dieses שׁת bedeutet nach ihm auf Grund fälschlicher Bezugnahme auf 2. Sam. 10, 4 u. Jes. 20, 4 Phallus, so daß man hier den einheimischen Namen des moabitischen Baal-Peor sehen könnte. Delitzsch fragt: Wie, wenn die Inschrift jener Scherben bedeutete: „Dem König des Überflusses (צָהּ), dem Könige des Bodensatzes (שׁת).“ Hiermit halte ich übrigens Sayces Meinung noch nicht für genügend abgewiesen, es wird vielmehr abzuwarten sein, ob weitere Zeugnisse für dessen Meinung beigebracht werden können. Vergleiche auch Königs Artikel „Sethiten“ in der Prot. Realencyklopädie.

Ein im Hexateuch seltenes Wort ist רָדָה (24, 19) gleich herrschen. Es findet sich nur in Gen. 1, 26. 28; Lev. 25, 43. 46; 26, 17; aber nicht in Deut. 20, 20, wie Strack zu Num. 24, 19 und Ges.-Buhl (1899) angeben. Schon Siegfried-Stade führen Deut. 20, 20 richtig nicht unter den Fundorten von רדה auf, und diese Stelle fehlt richtig auch in Mandelkerns Konkordanz (1896), S. 1076.

V. 22: תִּשְׁבֶּךָּ heißt es, weil Assur femininisch ist als Eigenname, der sowohl das Land als auch das Volk bezeichnet. — Für לָבָעֵר, das mit הָיָה einen guten Sinn giebt (vgl. Jes. 5, 5; 6, 13; Deut. 31, 17) setzt Hommel und Klostermann לְעֵבֶר und Hommel übersetzt: „Und doch wird Kain dem Eber gehören“. Diese Konjektur will er damit begründen, daß dieselbe „durch den Parallelismus mit V. 24 geradezu gefordert wird, wo ebenfalls Assur neben ʿEber steht.“ (Altisraelitische Überlieferung S. 245).

„Ashur“ ist nach Hommel nicht das Assur der Assyrer, sondern ein südpalästinensisches Land, welches sich von dem Bach Ägyptens (wadi el-ʿArîsch) an bis an die Gegend zwischen Beersaba und Hebron erstreckte. Wie kommt er dazu?

Aus südpalästinensischen Amarnabriefen ergiebt sich ihm, daß die Chabiri, welche ca. 1400 von Süden gegen Palästina andringen, zum Stamme Asser gehörten. (So auch Jastrow bei Dillmann-Ryssel, Exodus-Leviticus 1897, S. XIII). Dieser

Stamm Asser (hebr. Asher) wohnte noch vor der Amarnaperiode (1400) in Westpalästina zwischen el-'Arîsch und Gaza. Dieses sucht Hommel durch drei von einander unabhängige Quellen, nämlich durch Heranziehung einzelner bisher „unverstandenen" Stellen des Alten Testaments, zweitens durch ägyptische Denkmäler und drittens durch minäische Inschriften, darzuthun.

Diese Ashurim sind ihm Söhne Dedans Gen. 25, 3, die außer Zusammenhang stehen mit Assur Gen. 10, 22. Dedan wohnte in nächster Nähe Edoms. Aschur ist nach Hommel innerer Plural von Asher, und das oft genannte Shur soll eine im Volksmunde üblich gewordene Abkürzung von Ashur darstellen (1. Sam. 15, 7 = Gen. 25, 18). In 1. Sam. 27, 8 und Jos. 13, 2 läßt sich statt ha „Geschuri" die Lesart „Aschuri" erweisen als Synonym von Amalekiter. Gêschur erklärt sich als Zusammenziehung von Gê- (= Niederung) Ashur oder Gê-shur.

Daß Ashur oder Shur von dem Bache Ägyptens an bis an die Gegend von Beersheba und Hebron gelegen hat, wird erwiesen durch Kombination von Gen. 16, 7 mit Gen. 16, 14 und von Gen. 20, 1 mit Gen. 24, 62; 25, 11, woraus sich allerdings Shur als im Negeblande liegend ergiebt, und wenn Hommels Annahme richtig ist, daß „zwischen Kadesch und Shur" (20, 1) parallel steht zu „zwischen Kadesch und Bared" (16, 14) so lag Shur nördlich von Kadesch und südlich von Hebron in der Gegend von Beersheba. Eine andere Frage ist es aber, ob dieses südpalästinensische Shur identisch ist mit dem in Num. 24, 22 und 24 genannten Assur. Ed. König bezweifelt dies aus sprachlichen Gründen. Es ist ihm „äußerst fraglich, ob mit שׁוּר eine durch Aphäresis entstandene Gestalt des Namens אַשּׁוּר gemeint war. Denn neben ארמי kommt die verkürzte Form nur beim Vorausgehen des Artikels vor, weil da eine Übergehung des Spiritus lenis leicht eintreten konnte: הארמים 2. Chron, 22, 5, vgl. השׁפות Nehemia 3, 13 und הסוּרים Koh. 4, 14." Über die sachlichen Gründe, die gegen die Gleichstellung von Shur in Südpalästina mit Assur sprechen, werde ich später handeln. Unter עֵבֶר versteht Hommel mit Glaser richtig im Gegensatz zu den Älteren, z. B. Kurtz, das Westeuphratland von Borsippa bis Ur mit dem sich daran schließenden Murland, d. i. die erste Heimat Abrahams und aller westsemitischen Stämme

(Josua 24, 2 und Gen. 11, 31). Dieser Name ist aber mit den Hebräern mitgewandert und zu Assur-bel-Kalas Zeit (ca. 1100 v. Chr.) bezeichnet Ebir-nâri bereits Palästina, im Exil endlich das ganze Land zwischen Euphrat und dem Mittelmeer, speziell dann ebenfalls Palästina. Hommel hatte erst die Meinung vertreten, daß Eber den Küstenstrich seines Assur bedeute, hat diese Meinung aber dann nach Glaser korrigiert.

Bei der Beweisführung für diese nachher aufgegebene Meinung benutzte Hommel auch den letzten Teil des IV. Bil'amspruches Num. 24, 21—24, von dem er S. 245 sagt: „Unstreitig die merkwürdigste Stelle im Alten Testament, wo bisher unerkannt, aber dessenungeachtet zweifellos sicher das alte südpalästinensische Ashur gemeint ist, ist der Spruch gegen die Keniter und den König Og von Basan Num. 24, 21—24." Diese Stelle übersetzt er (S. 245), wie folgt:

V. 21. Und als Bil'am auf die Qeniter blickte,
trug er folgenden Spruch vor:
Fest sind Deine Wohnsitze,
und auf Felsen ist dein Nest gebaut,
V. 22. und doch wird Qain dem 'Eber gehören,
und wie lange wird es dauern, so wird Ashur dich
gefangen fortführen,
[Und als er Og von Basan sah, (LXX)],
trug er folgenden Spruch vor:
Schakale (ijjim) werden kommen von Norden her,
V. 24. und Wildkatzen (sijjim) von der Seite von Kittîm her,
die werden zwar demütigen Ashur und Eber,
aber auch er (nämlich Og) wird dem Untergang
verfallen.

Ob in V. 22 le ba'er oder le 'eber gelesen wird, ist für Qain und für den Zusammenhang gleichgültig, aber ob die Angabe der Septuaginta zur Einschiebung der Worte „und als er Og von Basan sah" genügt, ist mir mehr als zweifelhaft, ja, ich halte es für ein Einschiebsel aus rein formellen Gründen. Einerseits hat Og von Basan nichts mit dem folgenden zu thun, andererseits ist derselbe ja schon abgethan. Dillmann sagt hierzu S. 165 seines Kommentars „aber daß dies *Καὶ ἰδὼν τὸν Ὢγ* oder (Geiger, Urschrift und Übersetzungen, S. 367) וירא את אגג nicht ursprünglich Text war (wie auch die Itala es nicht hat), er-

giebt sich daraus, daß יירא dann anders als bisher verstanden werden müßte, so wie daraus, daß V. 24 weder mit Agag (vgl. V. 7) noch mit Gog einen Zusammenhang hat."

Hommel geht ja ganz ab von der traditionellen Auffassung dieser Stelle. Denn Ashur ist nach ihm der ältere Name für das Land Shur in Süd-Palästina. Unter den Qenitern ist ein Teil der 24, 20 erwähnten Amalekiter zu verstehen, die Horden des Nordens sind die sogenannten Seevölker, darunter die Philister, die auf Schiffen und Ochsenkarren genau um die Zeit Bil'ams einbrachen. Das wäre sehr schön, wenn es nur dastände. Speciell die Konjektur Hommels zu V. 23ᵇ „Schakale werden kommen von Norden her" ist durch nichts begründet, da alle maßgebenden Textquellen mit dem masoretischen Text übereinstimmen und höchstens bei dem מִשֻּׁמוֹ אֵל variieren. Außerdem müßte zur Gewinnung von Hommels Text noch eine Umstellung der Buchstaben von אוי מי stattfinden. Auch der Sinn fordert die Textänderung nicht, denn die Seevölker Hommels könnten ja auch auf Schiffen (צים V. 24ᵃ) gekommen sein. — In dem מִשֻּׁמוֹ אֵל läßt Sayce wenigstens das יא unangetastet, übersetzt aber nach Geiger, Urschrift ꝛc., S. 367 „Wer wird Samuel überleben." Diese Konjektur hat keinen hinreichenden Anhalt an אגג V. 7ᵇ. Maßlos aber wird die Sache, wenn Hommel statt צִיִּים צִים und Sayce aus צִים nach der Septuaginta ויצאים macht und statt מִיַּד כִּתִּים liest מִירוּשָׁלַיִם.

Der Vollständigkeit halber will ich hier noch einige Urteile anführen, welche Franz Delitzsch in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, Leipzig 1888 mitteilt.

Zunächst van Hoonacker (Prof. in Loewen) meint, daß das אִיעָצְךָ in Num. 24, 14, mit dem der textus rec. den IV. Spruch Bil'ams einleitet, der Rest der ursprünglichen Erzählung des hinterlistigen Rates Bil'ams sei. Jetzt freilich sei dieser Rest in einen ihn unkenntlich machenden Zusammenhang hineingearbeitet. Van Hoonacker will ihn davon wieder isolieren, indem er folgendermaßen umstellt „24, 3—9ᵃ (9ᵇ wahrscheinlich eine Interpolation), V. 17 (mit Weglassung der Einführung V. 15, 16 als einer Wiederholung der Einführung von V. 3, 4)." Bei dieser Verkettung von 24, 14 mit 31, 16 muß auch das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים gestrichen werden. Diese Hypothese weist Delitzsch zurück, hält es aber für möglich, daß die Erwähnnng des

verderblichen Rates Bil'ams, worauf Num. 31, 16 zurückdeutet, in dem vom „Redaktor" fallen gelassenen Eingang zu 25, 6 ff. vorkam. Es ist ja möglich, daß dort etwas verloren gegangen ist, aber nötig ist m. E. die Annahme nicht.

Eine noch gründlichere Kritik übt Sayce in seinem Aufsatz „Balaams Prophecy and the God Sheth." Aus dem „ihn" in „Ich sehe ihn" u. s. w. (24, 17) schließt er, daß dieser Spruch anderswoher mit Weglassung seines Anfangs entnommen sein müsse, eine Annahme, die durch Hinweis auf Ps. 87, 5^{b} sich leicht erledigt. V. 17 hält er für eine Kopie des Liedes zur Verherrlichung des Sieges über die Amoriter Num. 21, 28, obwohl V. 17^{b} mit diesem nichts als das „Moab" gemein hat.

Die Auffassung von diesem letzten Bil'amspruch, die ich für die richtige halte, ist aus der Inhaltsangabe desselben in § 5 S. 33 squ. zu ersehen.

§ 5.

Der Inhalt der Sprüche.

I. Spruch: 23, 7–10.

Die Einleitung (V. 7—9[a]) enthält eine kurze Schilderung der Umstände, unter welchen Bil'am zu dem folgenden Spruche kommt.

Er stellt die hohe Erwartung dar, die man von seinem Auftreten hegt. Ein mächtiger König hat ihn rufen lassen, hat feierlich kostbare Opfer gebracht, und steht nun da, umgeben von seinen Großen, willkommenen Spruch aus des Sehers Munde zu erlangen.

Dem gegenüber stellt Bil'am das Wirken Gottes, das Balaq entgegen ist, und fast wie eine an Balaq gerichtete Entschuldigung klingt es, wenn er sagt (V. 8; vgl. Prov. 24, 24[b]):

„Wie soll ich verfluchen, den Gott nicht verflucht,
Und wie soll ich verwünschen, den Gott nicht verwünscht?"

Nach kurzem Übergang (V. 9[a]) folgt die eigentliche Weissagung, die in drei Teile zerfällt: 9[b], 10[a], 10[b].

V. 9[b]. „Siehe ein Volk, das allein lagert,
Und das sich nicht rechnet unter die Heiden!"

Israel soll sich nicht mit den Völkern vermischen, sondern äußerlich und innerlich von ihnen gesondert leben. Hiermit wird Balaq gleich gesagt, daß er nichts zu hoffen hat. Mit Waffengewalt ist diesem Volke nicht beizukommen, das hat er selbst schon eingesehen, darum hat er ja den Bil'am rufen lassen, die Unmöglichkeit des Fluchens ist schon in V. 8 betont, hier wird ihm nur noch offenbart, daß er auch auf ein Bündnis nicht rechnen darf, denn das לְבָדָד schließt alles andere aus.

Trotz dieser Exklusivität wird Israel an Zahl ein ungeheures Volk sein.

V. 10a. „Wer zählt den Staub Jakobs?
Und wer berechnet den vierten Teil Israels?“

Der Staub für die Zahl eines Volkes ist biblisch, vgl. Gen. 13, 16 und 28, 14, wo Abraham resp. Isaak Same verheißen wird, zahlreich wie „Staub der Erde.“ Hierher gehört auch Gen. 22, 17 und Gen. 32, 13 wo חוֹל statt עָפָר steht. Vom vierten Teil spricht Bil'am hier mit Rücksicht auf die Lagereinteilung Israels, welches sich, wie wir aus Num. 2 u. 10 ersehen, nach den Himmelsrichtungen teilte, sodaß die zweite Zeile eine Steigerung der ersten bedeutet. Für מִסְפָּר giebt die LXX *τίς ἐξαριθμήσεται.*

So unangenehm dies für Balaq war, das Folgende (V. 10b) mußte es noch mehr sein, denn

„Es sterbe meine Seele den Tod der Rechtschaffenen
Und sei mein Ende wie das seine!“

sagt aus, daß dieser gesegnete Zustand nicht vorübergehend, sondern ein dauernder sein wird. Wir beschränken uns hier auf die Bemerkung, daß Israels Ende ein beneidenswertes genannt wird, werden aber an anderer Stelle hierauf zurückkommen.

II. Spruch: 23, 18—24.

Die Einleitung zu diesem Spruch (V. 18—20) ist viel eindringlicher als die zum ersten Spruch, da sie den schon einmal enttäuschten Balaq auf eine neue, größere Enttäuschung vorbereitet und ihm, vielleicht auch Bil'am selbst, die richtige Anschauung von dem wahren Gott zum Bewußtsein bringt.

Voran geht eine Aufforderung zum geistigen Aufstehen und genauen Aufmerken an Balaq. Dann folgt, unter Hinweis auf die Unwandelbarkeit Gottes, eine Mahnung an Balaq, seine Hoffnungen aufzugeben. Dieser Abschluß lautet (V. 20):

„Siehe, zu segnen habe ich empfangen,
Und wenn er gesegnet hat, kann ich es nicht wenden.“

Dies ist eine Verschärfung von V. 8 und stellt Bil'ams Ohnmacht Gotte gegenüber ans Licht.

Mit V. 21 beginnt der Segensspruch, der den ersten Spruch wesentlich erweitert. Mit

„Nicht hat man (je) geschaut Bosheit an Jakob,
Und nicht gesehen Leid an Israel,“

wird ein glücklicher Zustand des Volkes ausgesagt: kein Leid soll

es treffen, weil keine Bosheit da ist. Ja, anstatt Wehklagens wird eitel Freude in ihm herrschen:

„Jahve, sein Gott, ist mit ihm,
Und Posaunenschall des Königs unter ihm",

womit zugleich der Grund für das Fernbleiben der Bosheit und des Leides und für die Freude, die sich im Posaunenhall des Königs ausdrückt, angegeben ist:

„Jahve, sein Gott, ist mit ihm."

Außerdem werden hier die ersten leisen Hinweise auf einen Segen gegeben, der später immer deutlicher hervortritt, das Königtum in Israel, die politische Machtstellung des jetzt noch nomadisierenden Volkes.

V. 22. Gott ist es, der sie aus Ägypten führte,
Gleichsam die Hörner des Büffels sind ihm.

22, 5 ließ Balaq dem Bil'am sagen: „Siehe, ein Volk ging aus Ägypten." Darauf sich beziehend und dieses Wort berichtigend, sagt Bil'am: Gott führt es aus Ägypten, und zwar drückt das Partizipium מוֹצִיאָם den Zustand, die dauernde Handlung aus = er führt es noch. Führt Gott nun aber dieses Volk, dann ist auch Balaqs Versuch, es zu bezwingen, eitel; denn Gottes Hilfe macht stark. Das liegt in den Worten „Gleichsam die Hörner des Büffels sind ihm," Das pluralische „sie" und das singularische „ihm" vertreten beide den Kollektivbegriff „Israel", wie sich auch aus den Parallelen 24, 8^{ab} ergiebt. Diese gottentsprungene Kraft Israels soll aber nicht blind walten, sondern in zweckmäßigster Weise.

Dabei ist Israel nicht auf trügerische Zeichendeutung angewiesen, braucht nicht im Dunkeln zu tappen wie andere Völker, wie z. B. Balaq. Vielmehr wird Jahve wahre Propheten senden, durch die er selbst ansagt, was er thut und was Israel thun soll. Das will Bil'am m. E. sagen, wenn er weiter segnet:

V. 23. „Denn nicht ist Zauberei in Jakob,
Noch Wahrsagerei in Israel,
Zur Zeit wird gesagt Jakob und Israel,
Was Gottes Werk."[1])

[1]) So übersetze ich, weil ich vermuten möchte, daß כַּעֵת gemeint war. Das würde das schwierige Perfekt beseitigen und sich zugleich auf Gott und die Menschen beziehen.

Darum erhebt sich die Weissagung zu dem edleren Bilde des Löwen, in dem Klugheit und Kraft gepaart ist.

V. 24. „Siehe ein Volk, wie eine Löwin wird es aufstehn,
Und wie ein Löwe wird es sich erheben;
Nicht legt es sich nieder, bis es Raub verzehrt
Und das Blut der Erschlagenen trinkt."

Das ist bewußte Steigerung, die zum Schluß die Segensherrlichkeit Israels im hellsten Lichte erstrahlen läßt, und von diesem Bilde aus fällt wieder etwas wie königlicher Glanz auf das Volk.

Die beiden letzten Zeilen sagen Balaq, daß es keine Rettung für ihn giebt. Sein und seines Volkes Los wird sein der Tod des Besiegten, er wird dem חֵרֶם verfallen.

III. Spruch: 24, 3—9.

Erregt über den abermaligen Mißerfolg führt Balaq den unglücklichen Bil'am unter Schelten zu einem dritten und letzten Versuch auf den Gipfel des Peor, der noch näher am israelitischen Lager war und einen vollständigen Überblick über dasselbe gewährte. Balaq trifft dieselben Vorbereitungen, Bil'am braucht nicht mehr auf Zeichen auszugehen. Jahves Geist kam sogleich über ihn.

Feierlich klingt seine Anrede (V. 3 und 4):

„Spruch Bil'ams, des Sohnes von Be'or,
Und Spruch des Mannes geschlossenen Auges,
Spruch eines Hörers von Worten Gottes,
Der die Schauung des Allmächtigen schaut,
Hinfallend und enthüllt an Augen."

Er fühlt es selbst und ist stolz in dem Gefühle, daß Jahves Geist unmittelbar über ihn gekommen ist, andererseits aber zieht er eine Schutzmauer um sich gegen den Zorn Balaqs, indem er sagt: „Nicht ich rede, sondern Gott redet."

Der Spruch, den diese Einleitung vorbereitet, spricht hauptsächlich zwei Gedanken aus: 1. das Gedeihen Israels und die Erhabenheit seines Königtums und 2. die furchtbare, zermalmende Macht des Volkes, das zum Fluch und zum Segen werden kann.

V. 5. „Wie schön sind deine Zelte, o Jakob,
Deine Wohnungen, o Israel.
V. 6. Wie Bachthäler sind sie ausgebreitet,
Wie Gärten an einem Strom.

Wie Aloë (Cardamonen), die Jahve gepflanzt hat,
Wie Zedern an Wassern.

V. 7. Es rinnt Wasser aus seinen Eimern,
Und seine Saat ist in vielen Wassern,
Und höher als Agag ist sein König,
Und erheben wird sich sein Königreich." —

In reiner Lyrik erklingt Bil'ams Psalm von der Herrlichkeit Israels. V. 5 ist das Thema für das folgende, das in verschiedenen Gleichnissen den ersten Gedanken durchführt. Herrlich ist Israels Wohnung jetzt und auch in Zukunft; die Zelte weisen auf die Gegenwart, der Same (V. 7) auf die Seßhaftigkeit der Zukunft.

Die schönste Frucht, die aus diesem gesegneten Volke erblühen wird, ist das Königtum. Nun sind in V. 20 die Amalekiter der Anfang, d. h. das mächtigste der Völker genannt. Die Amalekiter werden also zu Moses Zeit die mächtigsten und gefährlichsten Gegner Israels gewesen sein (hiermit stimmt überein Exod. 17, 8 ff.; Deut. 25, 17; Num. 14, 45; u. a. m.). Agag braucht nicht nomen proprium zu sein, sondern kann ebenso nomen dignitatis oder wenigstens ein sich forterbender Eigenname sein, ähnlich wie Pharao bei den Ägyptern, Abimelech bei den Philistern, (vgl. Melchisedek oder Adonisedek bei den Jebusitern), Jabin bei den Königen von Hazor u. s. w. Jedenfalls läßt sich eine Appellativbedeutung des Wortes אגג aus dem assyrischen 'agâgu „heftig erregt sein, zürnen" (Delitzsch, Assyrisch. Handwörterbuch 1896, S. 14[a]) ableiten. In dem neuen Hebrew and English-Lexikon von Brown, Driver und Briggs (S. 8[b]) ist für אגג die Bedeutung „violent" vermutet.

In der Überlegenheit Israels über diesen mächtigsten König war zugleich seine Überlegenheit über alle andern mit ausgesagt. V. 8[a] ist eine Wiederholung aus Spruch II, 23, 22, wobei die Ersetzung von כ und ר syntaktisch interessant ist, und in V. 8[b]:

„Er wird verzehren die Völker, seine Bedränger,
Und ihre Gebeine zermalmen (zerbrechen)
Und mit seinen Pfeilen (Zähnen) zerschmettern,"

ist der Gedanke von 23, 24[b] wiederholt, nämlich gänzliche Vernichtung. Hinzu kommt in V. 9[a] nur der Zustand nach dem Siege (der Eroberung des Landes).

„Er hat sich hingestreckt,
Sich gelagert wie ein Löwe, wie eine Löwin,
Wer wird ihn aufreizen?"

Mit der Kraft des Büffels wird Israel die Völker niederwerfen, und mit dem Beutebedürfnis des Löwen wird es die Völker verzehren und mit der schreckenerregenden Majestät des Löwen ruhen, ein furchtbarer Segen, furchtbar wie das Cherem, dem alles verfallen soll. Alles? Nein, nicht alles, sondern (V. 9b):

„Wer dich segnet, ist gesegnet,
Wer dich verflucht, ist verflucht,"

zeigt einen Ausweg: Anschluß an Israel. Dies ist der schönste Segen, den Bil'am über Israel ausspricht, hier klingt zum ersten Male in diesen Sprüchen die heilsgeschichtliche Bedeutung Israels an, in welchem „gesegnet werden sollten alle Geschlechter auf Erden." Hiermit ist auch Balaq der Weg zur Rettung gezeigt.

Er erkennt ihn nicht, sondern jagt Bil'am im Zorne von sich.

Bil'am aber hat noch eine Mission zu erfüllen. Der Geist Gottes ruht noch auf ihm. Durch ihn getrieben, verkündet er noch einen Spruch, der weit hinausgeht über die Gegenwart und ferne Zeitläufte erschließt. Dieser interessanteste Spruch, den Bil'am selbst in „das Ende der Tage" verlegt, schließt sich seinem Inhalte nach organisch an die drei ersten an, obgleich sowohl die Art der Verkündigung äußerlich eine andere ist, ohne Opfer und Vorbereitung, als auch der Inhalt specialisierter, da die Völker einzeln genannt werden.

IV. Spruch: 24, 15–24.

Die Frage, „welches ist der Inhalt dieses IV. Spruches?" wird sehr verschieden beantwortet, je nachdem man zur Prophetie überhaupt und zur Textkritik dieses Spruches im besonderen steht. Nachdem die sprachliche Einheitlichkeit dieses Spruches in § 4 erörtert worden ist, werde ich nun versuchen, die Einheitlichkeit des Inhalts ans Licht zu stellen.

Die Einleitung wird von V. 15 und 16 gebildet.

V. 15. „Spruch Bil'ams, des Sohnes von Beor
Und Spruch des Mannes geschlossenen Auges.

V. 16. Spruch eines Hörers von Worten Gottes
Und eines Kenners der Kenntnis des Höchsten,
Der die Schauung des Allmächtigen schaut,
Niederfallend und enthüllt an Augen,"

ist fast dieselbe wie bei Spruch III, nur daß in V. 16

„Und eines Kenners der Kenntnis des Höchsten"

eingeschoben ist. Diese Erweiterung benimmt der vorigen Einleitung den Charakter einer ständigen Formel. Bil'am wiederholt dieselbe nicht mechanisch, sondern der Geist Gottes hat den darin ausgesprochenen Gedanken von neuem in Bil'am verarbeitet. Diese Erweiterung hat m. E. aber nicht bloß formelle Bedeutung. V. 16ª lautet:

„Spruch eines Hörers von Worten Gottes."

Das kann ganz mechanisch geschehen, Bil'am aber will sagen: „ich *verstehe* auch, was ich höre," und diesen Gedanken drückt er mit dem Satze „Und eines Kenners der Kenntnis des Höchsten" aus. Hierin liegt also eine Steigerung. Auch in rhythmischer Beziehung ist diese Erweiterung interessant; denn hierdurch wird die Einleitung zu einem Sechszeiler, indem sich drei Parallelstrophen deutlich abheben. Die Dreiteilung macht die Form vollkommener gegenüber der Einleitung zu Spruch III.

Der eigentliche Spruch besteht aus 4 Hauptteilen, die man auch als vier einzelne Sprüche ansehen kann, doch scheint der Text sie um der gemeinsamen Einleitung willen als *einen* zu fassen. Diese vier Hauptteile sind: 1. V. 17—19; 2. V. 20; 3. V. 21 und 22; 4. V. 23 und 24.

1. V. 17. „Ich sehe ihn, doch nicht jetzt,
Ich schaue ihn, aber nicht als einen nahen:
Es geht hervor ein Stern aus Jakob,
Und es steigt auf ein Scepter aus Israel
Und zerschmettert die beiden Seiten *Moabs*
Und reißt nieder alle Söhne des Getümmels."

Das Suffix in אֶרְאֶנּוּ und אֲשׁוּרֶנּוּ beziehe ich auf den Stern und nicht auf Israel, zumal das Volk Israel im Stern implicite mit enthalten ist. — Geistig sieht Bil'am den Stern aufgehen und den Königsstab aufsteigen, und gleichsam hingenommen von diesem Bilde ruft er: „Ich sehe ihn u. s. w."

Es klingt, als ob Bil'am ganz in das Schauen des wunderbaren Sternes versunken ist, seine Umgebung vergißt und

so diese Worte voll Bewunderung ausruft. Dann erst, wie aus einer andern Welt zurückkehrend und sich auf sich selbst besinnend, wendet er sich an Balaq und erklärt seinen Ausruf, erklärt, was er gesehen, nämlich den Stern aus Jakob und das Scepter aus Israel, das da zerschmettert Moab und alle Söhne des Getümmels.

Der Stern ist das Zeichen der Königswürde und der Majestät des aus Israel kommenden Königs und das Sinnbild seiner Kraft. Es wird also in Israel ein mächtiger König aufstehen und die Moabiter vernichten (Moab wird sich also nicht Israel anschließen (V. 9b)).

Auf Moab folgt Edom:

V. 18. „Und es wird Edom Besitz,
Und es wird Se'ir Besitz, seine Feinde;
Und Israel thut Mächtiges."

Die Edomiter, gegen welche Israel im Pentateuch eine freundschaftliche Haltung vorgeschrieben wird (Num. 20, 14—21; Deut. 2, 4 und 5; 23, 8) waren die Nebenbuhler Israels von alters her. Sie waren auch in der spätereu Zeit oft feindlich gegen Israel und repräsentierten schließlich eine besondere, von der chaldäischen verschiedene Weltfeindschaft gegen das Volk Jahves. Hieraus erklärt sich auch der scheinbare Widerspruch dieses Vernichtungsspruches den oben angeführten Stellen gegenüber.

Edom bezeichnet hier das Volk, und das ihm parallel stehende Se'ir das Land (vgl. Gen. 32, 4). „Seine Feinde" ist Apposition und giebt den Grund der Vernichtung an, die alte Feindschaft, die Edom bewahrt hat seit jenem Handel um das Erstgeburtsrecht.

V. 19. „Und herrschen wird man von Jakob aus
Und wird vernichten, was entronnen ist aus den Städten,"

bildet den Abschluß dieses Spruchteils und faßt das in V. 17 und V. 18 speciell Gesagte in allgemeinen Worten zusammen.

2. V. 20. tritt Amaleq in den Gesichtskreis:

Und er sah Amaleq an und erhob seinen Spruch und sprach:

Das Haupt der Völker ist Amaleq,
Aber sein Ende ist zum Untergang."

Wegen seines Alters konnte Amaleq nicht רֵאשִׁית גּוֹיִם genannt

werden, sondern um seiner gleich zu Anfang erwiesenen Macht und Kühnheit willen. Es war das einzige Volk, welches es wagte, Israel in offener Feldschlacht entgegenzutreten (Exod. 17). Aber auch dieses Volk muß untergehen. V. 20—24 zeigt die Folgen von V. 17—19. Das Königtum Israels steht im Centrum. Von ihm geht Segen und Fluch aus (24, 9b). Wer sich ihm akkommodiert, in ihm aufgeht, der ist gesegnet, wer aber sich gegen dasselbe erhebt, den trifft der Fluch, der muß untergehen: Moab, Edom, Amaleq u. s. w. Israel allein kann übrigbleiben, und der Untergang der andern Völker ist bedingt durch ihre Feindschaft gegen das Volk Jahves. In Israel ist Heil, außer ihm Verderben, Hengstenberg führt hierzu die Bemerkung Calvins an: Ut nobis constat solida veritas. ad Christum venire necesse est, cuius regnum aeternus est omnium improborum interitus," und läßt damit das Licht des Neuen Testamentes auf diese Stelle fallen. Richtig sagt von Gerlach (Die heil. Schrift mit Einleitungen und erklärenden Anmerkungen) 1859 S. 325 „indem einzeln ein benachbartes Volk nach dem andern mit Israel verglichen und ihr dereinstiger Fall verkündet wird, tritt das Reich Israels als das ewige Reich Gottes auf Erden deutlich aus diesen Trümmern der Weltreiche hervor." Das ist der zu Grunde liegende Gedanke. Israel ist ewig in seinem Könige (dem Messias), durch welchen es Gott gehörte, die andern Völker müssen zu Grunde gehen, weil sie in Opposition zu diesem Könige stehen.

Von Amaleq wendet sich Bil'am zu den nördlich von ihm wohnenden Qenitern.

V. 21. Und er sah auf die Qeniter und erhob seinen Spruch und sprach:

„(Felsen-)fest ist dein Wohnsitz,
Und gesetzt auf den Felsen dein Nest.
Aber zum Untergang wird sein Qain,
Wie lange noch? Assur führt dich gefangen."

Das Suffix in תְּשִׁבְתֶּךָ beziehe ich auf Qain, denn der Zusammenhang fordert geradezu diese Beziehung. Dabei ist der Wechsel der dritten und zweiten Person leicht erklärlich aus der lebhaften poetischen Rede (vgl. 24, 5—9; Gen. 49, 4b 2c.)

Die Qeniter waren ein zu dem großen Stamme der Midianiter gehörender kleiner Stamm. Sie werden zuerst

Gen. 15, 19 erwähnt als solche, welche teilweise, wenigstens schon zu Abrahams Zeit, in Kanaan wohnen. Während des Wüstenzuges hat sich ein Teil der Qeniter Israel angeschlossen (Moses Schwager Hobab heißt ein Qeniter, während dessen Vater Reguel ein Midianiter genannt wird); vgl. Num. 10, 29 und Jud. 1, 16. Von diesen mit Israel befreundeten und mit ihm nach Palästina wandernden Qenitern, als deren Stammvater Hobab erscheint, siedelte sich später ein Teil, näher mit dem Stamme Juda verbunden, im Süden dieses Landes (Jud. 1, 16) südlich von ʿArad in der Wüste Juda an, während ein anderer Teil im Norden Kanaans Wohnung machte (Jud. 4, 11—17). In der Wüste des südlichen Kanaan waren sie noch zur Zeit Sauls, der sie im Gegensatz zu Amaleq, das er fast ganz vertilgte, wegen ihrer freundschaftlichen Dienste zur Zeit des Wüstenzuges (Num. 10, 29) schonte (1. Sam. 15, 6). Ebenso behandelte David sie während seiner Kriegszüge gegen die Amalekiter als Freunde; ja, er schenkte ihnen noch einen Teil der denselben abgenommenen Beute (1. Sam. 27, 10; 30, 29; vgl. 1. Chron. 2, 55.) Ein dritter Zweig schließlich siedelte sich, wie wir aus der Beschreibung ihrer Wohnsitze schließen müssen, in Edoms Nähe an (vgl. Amaleq Gen. 36, 12), wo sie sich in ihren Felsenwohnungen, die gleich Adlerhorsten zwischen Klippen angebracht und in Felsen gehauen waren, ganz sicher fühlten. Vielleicht aber sind der erste und dritte Zweig identisch und sind hier an unserer Stelle gemeint. Sie sollen sich nicht auf die Festigkeit ihrer Wohnsitze verlassen; auch ihre Stunde wird kommen. Da sie sich Israel nicht völlig angeschlossen haben, haben sie auch keinen Teil an dessen Segnungen, sondern müssen untergehen, aber nicht durch das immerhin befreundete Israel, sondern durch Assur.

V. 23. Und er erhob seinen Spruch und sprach:
„Wehe, wer wird leben, wenn Gott ihn einsetzt!
V. 24. Und (doch) kommen Schiffe von der Seite der Kittim
Und beugen Assur und beugen Eber,
Und auch er ist zum Untergang."

Assur, der Qain gefangen führen wird, ist der Schreckliche, vor dessen Anblick Bilʿam erbebt, sodaß er ausruft, „Wehe, wer wird leben, von dem Zeitpunkt an, daß Gott ihn einsetzt?"

Wie ich S. 23 ff. dargelegt habe, ist Hommel der Meinung, daß „Assur" (V. 23 f.) in Südpalästina zu suchen sei, während

Eber das spätere Palästina bis zum Euphrat bezeichne. Dabei wäre Bil'am dann genau der geographischen Lage der von ihm erwähnten Völker vom Osten des Toten Meeres bis zum Südwesten um dasselbe herum und dann nach Norden gefolgt, wo sich dieser Kreis schließen würde.

Aber so plausibel diese Meinung auch zu sein scheint, wenn man sich ihre Aufstellungen kartographisch vergegenwärtigt, so wenig erscheint sie begründet, wenn man den Spruch ins Auge faßt. Da drängt sich das Urteil auf, daß Hommel diesen Spruch nicht nur zu kurz faßt, wenn er ihn nur von jener Zeit und von jenem Ort versteht, sondern daß er ihn überhaupt falsch bezieht. Abgesehen davon, daß es doch nicht fest steht, daß Aſſur gleich Shur in Südpalästina gesetzt werden darf, bleibt das „Wehe, wer wird leben, wenn (= seit) Gott ihn einsetzt?" völlig unverständlich. Hommel will uns zwar glauben machen, daß der Einfall der Philister in Südpalästina um 1232, der Deut. 28, 49 und 50 leise gestreift sein soll (vgl. aber Driver, The international critical commentary on Deuteronomy, S. 315) und den wir aus einem von Hommel „Altisraelitische Überlieferung" S. 247 mitgeteilten ägyptischen Berichte näher kennen, sehr bedeutend gewesen sei, da sich sogar Ägypten bedroht fühlte. Aber einerseits ist es undenkbar, daß dieser immerhin doch in bescheidenen Grenzen verlaufene kriegerische Einfall derartig auf Bil'am wirken konnte, daß er in einen Wehe-ruf ausbrach, und andrerseits weist doch das „Am Ende der Tage" nicht auf die Gegenwart, auch nicht auf die allernächste Zukunft hin, sondern auf einen epochalen Vorgang, den ich in dem Strafgericht Aſſurs sehe. Die Zuchtrute Aſſur (Jes. 10, 5) ist es, die Bil'am sein „Wehe" ausrufen läßt, und von der er redet in בְּשָׁבְתּוֹ, wobei ich mich Baumgarten und Dillmann anschließe, die das Suffix auf Aſſur beziehen.

Der Sinn der Worte ist dann „Schrecklich wird es sein, wenn Jahve Aſſur zur Bestrafung der ungehorsamen und gottlosen Völker (darunter auch Israels) einsetzen wird." Diese Macht wird Aſſur nur verliehen, um Gottes Willen auszuführen. Sie wird ihm genommen, sobald er sie mißbraucht oder der Zweck Jahves erreicht ist. Dies geschieht durch den Westen, der den Osten niederwerfen wird. Aber auch die Macht des Westens kann nicht von Bestand sein, sondern muß, da es eine gottfeindliche ist, ebenfalls zu Grunde gehn.

Was die Einzelheiten dieser letzten beiden Verse und ihre Gesamtbedeutung betrifft, so ist hier von Assur m. E. in zweifacher Bedeutung die Rede, nämlich einerseits im eigentlichen Sinne, wie Jes. 7, 17, und andererseits als von der Zusammenfassung der gesamten Weltmacht im Osten. Die Periode dieses Reiches wird von Bil'am als eine Zeit des Schreckens bezeichnet, da niemand sicher ist und jeder sich wohl gar, wie später bei der Zerstörung Jerusalems, den Tod wünscht. Es ist zuzugeben, daß es zweifelhaft ist, ob nach dem Fall von Ninive Assur auch von Babylonien gesagt wird. Aber diese Auffassung hat viel für sich, da Assur aus Babylonien hervorgangen ist und Babylonien lange Zeit unterjocht gehalten hat, bis Babylon wieder die Herrschaft an sich riß. Daß man Assur von Persien verstehen kann, legt Esra 6, 22 nahe. Außerdem kann diese Auffassung „Assur gleich Zusammenfassung der östlichen Weltmacht" sich auch darauf stützen, daß Assur die zuerst in Erscheinung tretende Macht dieser Reihe ist und die andern, die sein Werk vollenden, als in ihm mit genannt angesehen werden können. Wenn es auch möglich ist, bei V. 24 an die Zeit Hiskias zu denken, wo Griechen über Sanherib solche Erfolge errangen, daß auch Jesaia (Kap. 37, 6) von Assurs Besiegung sprach, so kann ich mich doch nicht der Meinung Ed. Königs (Einleitung ins Alte Testament 1893, S. 208) anschließen, der die Beziehung auf den in den älteren Partien des Alten Testaments nicht existierenden Begriff „Persien" für ausgeschlossen hält. Diese Meinung hätte Grund, wenn פָּרַס dastände, das könnte wirklich verdächtig erscheinen, aber hier steht אַשּׁוּר, das damals bekannte mächtigste Volk des Ostens. Ich will durchaus nicht behaupten, daß Bil'am eine klare oder auch nur eine einigermaßen klare Vorstellung von diesem Begriff gehabt hat, wie wir sie etwa jetzt haben, ich will auch nicht sagen, daß er wußte, Assur, Babel, Persien würden „gebeugt"; sondern bei dem ganz allgemeinen Charakter dieser Weissagung ist auch dieser Begriff ganz allgemein. Mit אַשּׁוּר und עֵבֶר, um gleich V. 24 mit in die Diskussion zu ziehen, ist eben der ganze Osten zusammengefaßt und uns setzt die Geschichte in die Lage, aus ihrem Verlauf die Bedeutung dieser Weissagung abzulesen. Denn eine Weissagung ist es, mehr wie eine Hoffnung, wie Ed. König ebenda meint. Wohl ist es möglich, daß Bil'am vom Standpunkte des Volkes Israel aus, von dem er ja redet, eine

Hoffnung für Israel ausspricht, aber es ist durch nichts angedeutet, daß Gott hier aufhört zu reden und Bil'am anfängt, seine eigenen Gedanken resp. Hoffnungen vorzutragen. Dies wäre nur erklärlich, wenn man mit König und anderen V. 20—24 als späteren Nachtrag ansehen wollte. Aber abgesehen von den sonstigen an anderen Stellen vorgebrachten Gründen spricht auch der Umstand entschieden gegen diese Annahme, daß dieser Teil des letzten Spruches gerade der allgemeinste ist und keinerlei Zeitbeziehungen aufweist. Gerade diese Allgemeinheit und das Fehlen jeglicher näheren Beziehungen bezeugt die Ursprünglichkeit auch dieses Teiles. Aber auch die assyrische Herrschaft wird nicht ewig währen, denn V. 24 lautet:

„Und Schiffe kommen von der Seite der Kittim
Und beugen Assur und beugen Eber,
Und auch er ist zum Untergang."

Kittim, Gen. 10, 4 als Söhne Javans bezeichnet, bedeutet eigentlich die Insel Cypern mit der phönicischen Kolonie Kition (*Κίτιον* oder *Κίττιον*). Cypern war als die Vermittlerin zwischen Griechenland und Phönizien eine westliche Hauptstation für die phönicischen Schiffe. Ob jedoch unter diesem Namen bloß Cypern oder auch die umliegenden Inseln und Küsten des Mittelmeeres, Macedonien, wie einige nach 1. Makkab. 1, 1 wollen, und Italien (Vulg.: Venient in trieribus de Italia) zu verstehen sind, darauf kommt es für unsere Stelle gar nicht an. Es genügt die absolut sichere Bedeutung „Kittim = Cypern;" denn der Ausdruck „von der Seite von Kittim" bezeichnet nur die Richtung der Schiffe, die da kommen sollen, nicht jedoch den Ort ihrer Herkunft. Es sind also die Mächte des Westens gemeint, die nach der Erfüllungsgeschichte zunächst in Alexander dem Großen kulminierten. Vgl. Darius, König von Assur, Esra 6, 22.

Ergänzend heißt es „und sie beugen Eber." Wer ist hier „Eber"? Dieses עֵבֶר ist sehr verschieden gefaßt worden. Die einen beziehen es auf Israel, andere auf die Transeuphratenser. Es auf Israel zu beziehen, ist abgesehen von dem unerklärlichen Unterschied in der Benutzung von Jakob, Israel und Eber, nicht möglich, da hierdurch ein der Weissagung ganz fremdes, ja der Tendenz derselben widersprechendes Moment hineingezogen würde.

Ich beziehe es mit Keil allgemein auf die nach Gen. 10, 25 von Eber und Peleg abstammenden Völkerschaften der Abra-

hamiden und Joqtaniden;[1]) denn es kommt Bil'am augenscheinlich nicht darauf an, einen bestimmten Völkerstamm zu bezeichnen, sondern er will vielmehr, ebenso wie er in Assur den Völkerkomplex der aufeinander folgenden Weltmächte zusammengefaßt hat, mit dem Namen „Eber" alle diejenigen Völkerschaften Asiens bezeichnen, welche durch Peleg und Joqtan von Eber abstammen, und damit faßt er alle Stämme des bekannten Asiens zur Ergänzung von Assur zusammen (auch Palästina).

Die letzten Worte:

„Und auch er ist zum Untergang."

ergänzen das עַד־; nicht bloß gebeugt, nein, vollständig untergehen soll Assur und Eber. Der dominierende Begriff ist Assur, und auf Assur als den Hauptvertreter dieser Völkerzusammenfassung bezieht sich das הִוא. Bei der Beziehung auf die Sieger von der Seite der Kittim, die aus manchen Gründen sehr verführerisch ist, würde der Wechsel von Plural und Singular unerträglich sein, zumal אַשּׁוּר von V. 22b an das Hauptsubjekt des Kontextes ist. So legen auch Hengstenberg, Dort, Dillmann, Strack und Kautzsch aus. Das וְאַף־הוּא des Onkelos und das *Καὶ αὐτοί* der LXX entscheidet nichts.

Wie dies geschieht, wird nicht gesagt. v. Hofmann (Schriftbeweis II, 2, S. 520), bemerkt hierzu: „Was auch für Mächte aufkommen in der Völkerwelt, der heidnische Prophet Jahves sieht sie alle untergehen, eine durch die andere und eine nach der andern; denn am Ende entschwindet ihm die Fernsicht, von wannen der letzten, die er erstehen sieht, der Untergang kommen wird."

Ein einheitlicher Gedanke geht also durch alle vier Sprüche: Das vor Balaq und Bil'am lagernde Israel wird ein großes mächtiges Volk mit herrlicher Zukunft werden, dessen schönste Blüte

[1]) Vgl. Glasers Ergebnisse über das Land Eber. Nach ihm ist es zunächst stets das westliche Euphratufer und Synonymon von Ur Kasdim. Hieran wird nichts geändert durch die fernere Feststellung, daß der Name mit Abraham nach Westen gewandert ist und für die Minäer entweder zur Bezeichnung des Ostjordanlandes wurde oder das nördlich von Hommels Ashur gelegene Gebiet, also das eigentliche Palästina und Syrien oder auch beides bedeutete. (Vgl. Hommel Altisrael. Überl. S. 232). Dadurch wird Israel mit unter die Völkerschaften gerechnet, die „gebeugt" werden, aber nicht so speciell, wie wenn man Eber = Israel setzte, sondern ganz allgemein, was der offenbaren Tendenz des Segensspruches nicht widersprechen, sondern nur die Wahrheit ganz fein andeuten würde.

das Königtum sein wird. Alle Feinde desselben müssen zu Grunde gehen. —

Der Inhalt dieser Sprüche scheint mir ein so einheitlicher, daß ich sagen möchte, der erste Spruch verhält sich zum letzten, wie die kleine Quelle, die spärlich fließend sich dem harten Felsen abringt, immer mächtiger einherrollt, bis sie sich schließlich mit dem letzten Spruche in gewaltigem Strome ergießt in das Meer der Weltzeit, „dem Ende der Tage" entgegen.

Diese Einheitlichkeit des Inhalts wird aber nicht allgemein anerkannt. Schon in Spruch II erhebt Wellhausen Bedenken; er hält 23, 23 für ein späteres Einschiebsel und zwar durch den Jehovisten, da der Vers den Zusammenhang von 23, 21 und 22, 24, der durch 24, 7—9 gesichert ist, zerreiße und einen ganz fremden Ton hineinbringe. Er erklärt ihn für ein Interpretament von V. 21 und aus Mißverständnis von אֵין entstanden. Dillmann dagegen hält ihn für eine Vorbereitung auf 24, 1; doch ist er in Bezug auf die Frage, ist 23, 23 späteres Einschiebsel oder nicht, selbst nicht entschieden.

Was Wellhausens Bemerkung betrifft, so ist dieser Vers durchaus nicht so störend, wie Wellhausen meint, da es einen guten Sinn giebt, daß die blinde Kraft Israels durch Offenbarungen Gottes planvoll geleitet werden soll. Aber abgesehen davon wäre es nicht zu verstehen, warum der Jehovist das Interpretament von V. 21 nicht zu V. 21, sondern zu V. 22 gesetzt hätte. Es ist also nicht nötig, ein Einschiebsel anzunehmen.

In Spruch III soll 24, 9a einen Zusatz nach Gen. 27, 29 erfahren haben, doch ist nicht recht ersichtlich, warum. Aber daß dieser Zusatz wegen seiner, wenn man von der Umstellung der Versteile absieht, völligen Übereinstimmung mit Gen. 27, 29 verdächtig ist, kann ich nicht einsehen, da solcher Beziehungen viele vorhanden sind, und wenn man überhaupt annimmt, daß Jahve durch Bil'ams Mund redet, und Israel segnen läßt, ist es natürlich, daß er den alten Abrahamssegen erneuert. — Für den Zusammenhang wenigstens passen diese Worte 24, 9b prächtig; denn da man aus den Vorbereitungen für den IV. Spruch schließen darf, daß Bil'am hier eigentlich abbrechen wollte, ist gerade dieser Satz ein herrlicher Abschluß. Ein späterer Überarbeiter, dem alle Sprüche vorlagen, hätte diesen Abschluß sicher nicht an das Ende des III. Spruches gesetzt.

Ganz anders steht es jedoch mit Spruch IV, der sich eine gewaltige Amputation gefallen lassen soll. Es wird angenommen, daß Spruch IV nur V. 15b—17 umfaßt habe, V. 18—24 jedoch, wie früher an anderer Stelle erwähnt worden ist, in Abstufungen späterer Zusatz sei.

Dies wird in Ansehung von V. 18 und 19 durch die Angabe begründet, daß Israel zu Moses Zeit nicht gegen Edom gekämpft habe, obwohl Edom den Durchzug verweigerte, ferner durch Hinweis darauf, daß Bil'am nur Mitteilung über das ankündigt, was Israel Moab thun werde und schließlich durch die Behauptung, daß Spruch IV mit V. 17b vollbefriedigend abschließe. Dieser dritte Grund jedoch, um mit dem letzten zu beginnen, ist absolut subjektiv. Der zweite beweist gar nichts, da Bil'ams Blick sich offenbar während des Redens erweitert, wie auch äußerlich durch das „Und er sah . . . an" u. s. w. hervorgehoben wird. Zum ersten Argument aber ist zu bemerken, daß man nicht vergessen darf, daß diese Sprüche für sich den Charakter der Prophetie in Anspruch nehmen, also nicht verstandesmäßige Kombinationen sein wollen, und daß sie nicht die Gegenwart, sondern die Zukunft verkündigen wollen, wobei man jedoch den Parallelismus beachten muß, der zwischen Prophetie und Geschichte besteht.

Dasselbe gilt auch für die noch kommenden Sprüche, resp. Spruchteile, wo man namentlich an „Assur" und an den „Schiffen von Seiten von Kittim" Anstoß genommen und den Bil'amitischen Ursprung bestritten hat, da Bil'am von diesen Völkern keine Ahnung haben konnte. Namhafte Forscher haben nachgewiesen, daß diese Einwände nicht bestehen können; aber ich betone wieder nur dies: Bil'am erhebt den Anspruch, daß nicht er redet, sondern Gott durch ihn. Außerdem kommt folgendes hinzu. Der Inhalt der Sprüche ist, im ganzen angesehen, unzweifelhaft in seiner Weissagung der herrlichen Entwicklung Israels und des einzigartigen Königtums messianisch. Während nun aber sonst die messianischen Weissagungen einen Fortschritt gegen die früheren bedeuten und jede in Vergleich zu den übrigen etwas Specifisches vom Messias aussagt, stellt die Bil'amweissagung in der Reihe der messianischen Weissagungen keinen Fortschritt dar, bietet nichts gerade Neues. Das ist um so wichtiger, als ein Fingent sicher einen solchen Fortschrit konstruiert haben würde.

§ 6.

Das Alter der Sprüche.

Eine der wichtigsten Fragen für die Echtheit der Sprüche ist die Frage nach dem Alter derselben, und zwar kommt es nicht darauf an, ob man sie wie die Eroberung Kanaans mit der Tradition ums Jahr 1450 oder etwas jünger ansetzt, sondern hier kommt es darauf an, daß sie aus der Zeit der Eroberung des gelobten Landes, aus der Zeit Moses, (denn das ist die Zeit, die ihnen die Schrift zuweist), stammen und nicht etwa ganz oder teilweise jüngeren Datums sind.

Die Meinungen schwanken sehr zwischen dem postulierten Alter und der nachexilischen Zeit, wobei jedoch nicht verschwiegen werden soll, daß in letzter Zeit sich mehr Stimmen erhoben haben, welche für ein sehr hohes Alter der Sprüche eintreten.

Die Gründe, welche gegen das von der Bibel in Anspruch genommene Alter geltend gemacht werden, stammen vielfach aus einer gewissen Scheu, wirkliche Vorhersagungen anzunehmen. Ferner thut Hengstenberg recht daran, wenn er auf die Uneinigkeit hinweist in Bezug auf den Zeitpunkt, den die Bestreiter der Echtheit für die Bil'amsprüche nennen. „Ein Machwerk späterer Zeit," sagt er (Bil'am S. 265), „würde in sicheren Merkmalen sein Zeitalter kundgeben. Solche Merkmale müssen aber nicht vorhanden sein, sonst müßte es den Gegnern leicht gelingen, zur Einstimmigkeit in Bezug auf die Abfassung zu gelangen."

Wie weit die Meinungen über das Alter der Bil'amsprüche auseinandergehen, erhellt schon aus folgenden Bemerkungen (vgl. Reinke, „Beiträge zur Erklärung des Alten Testaments IV)."

De Wette erklärt diesen Bil'ambericht für eine historisch prophetische Dichtung zur Verherrlichung des israelitischen Volkes und für ein in sich abgeschlossenes Ganzes, verschieden von den anderen Nachrichten; er muß sich dafür in Hengstenbergs Bil'am S. 265—271 eine ziemlich energische und überzeugende

Zurückweisung gefallen lassen, ebenso wie Bertholdt, Gramberg, Hartmann, von Bohlen, Tuch u. a. — Bertholdt erklärte wenigstens 24, 14—24, für eine Interpolation aus der Zeit nach Alexander; das übrige läßt er gleich Bleek aus der Zeit Sauls stammen. — Nach Gramberg ist der Abschnitt Num. 22—24 von einem unbekannten Propheten aus der Zeit des Jesaia abgefaßt mit Ausnahme von 22, 22—35, welche der Verfasser des Buches Numeri hinzugefügt habe. — v. Bohlen legt die Entstehung der Sprüche in die Zeit Sanheribs, weil er den Schluß der Weissagung auf den Einfall der Griechen in Cilicien bezieht. — Tuch gesteht den Sprüchen wenigstens teilweise wirkliche Weissagung zu.

Die neuere Forschung hat bis vor kurzem diese Frage ihrer Lösung nicht näher gebracht und konnte es auch nicht, da sie durch die Anwendung der Quellenscheidung à tout prix und durch die Verdächtigung einzelner Stellen als späterer Einschiebsel die Einheitlichkeit des Abschnitts, wie der Sprüche verlor.

Darin ist die neuere Forschung einig, daß diesen Sprüchen ein hohes Alter zukommt, natürlich von den späteren Einschiebseln abgesehen. Gegen die Stimmen, welche diese Sprüche in die nachexilische Zeit, in die Zeit Jerobeams II., Davids oder Sauls verlegen, erhebt sich gewichtiger Widerspruch (Dillmann z. B.). Holzinger (Einleitung in den Hexateuch) giebt zu, daß dieselben ein hohes Alter haben, ist aber nicht sicher, ob der vorliegende Wortlaut so sehr alt ist und zwar in Ansehung von 23, 9^{b}. Dieses Bedenken hat m. E. keine Bedeutung, da Israel von Anfang an ein abgesondertes Volk gewesen ist; ja, man kann sagen, daß Israel in der älteren Zeit mehr diesem Worte entsprochen hat, als in der Zeit des Verfalls.

Cornill hält Num. 24, 20—24 für eine Wucherung aus griechischer Zeit. Reuß erklärt die Sprüche für sehr alt schon um deswegen, weil sie einem Heiden in den Mund gelegt worden.

Nach Strack's Meinung sind die Sprüche über Amaleq und den Untergang Assurs wegen des gleichen Schlusses עַדֵּי אֹבֵד gleichaltrig, und zwar stammen sie aus sehr alter Zeit. Er erklärt jedoch, daß sich über das „wann?“ nichts Bestimmtes feststellen läßt, daß wenigstens die Sprüche selbst dafür keinen Anhalt bieten. Der Haupteinwand gegen die Abfassung der Sprüche zur Zeit Moses war außer der Erwähnung Assurs die Er-

wähnung des Königtums Israels, ein Bedenken, das wohl schon meist fallen gelassen ist und auch fallen gelassen werden muß, da nach Gen. 17, 6 und 35, 11 Könige verheißen werden und nach Jud. 8, 23 und 1. Sam. 8, 7 dem Grundgedanken der Theokratie gemäß das Verhältnis Jahves zu Israel als das des Königs zu seinem Volke bezeichnet wird, ganz abgesehen davon, daß es doch nichts so Ungeheures ist, sich die Blüte der Entwicklung auf rein natürliche Weise als Königtum vorzustellen, zumal alle anderen Völker Könige hatten.

Wenn man ferner die Geschichte Assurs näher ansieht, wird man finden, daß diese Erwähnung Assurs kein Hindernis bietet, auch 24, 20—24 in eine sehr hohe Zeit zu legen. Strack weist darauf hin, daß der assyrische König Tiglath-Pileser I. um 1120—1100 wiederholt den Euphrat überschritten und gegen die Chatti (Chittiter) gekämpft hat vgl. Eb. Schrader, keilinschriftliche Bibliothek, 1, S. 31; 33; 23; 37) und in deren Lande bis Karkemisch vorgedrungen ist, „ja, daß er bis ans mittelländische Meer gekommen ist (siehe Inschrift an der Quellgrotte des Sebeneh-Su, ibidem S. 49) und auf arabischen Schiffen (vgl. Gen. 10, 18 Arwadi) auf das „große Meer" gefahren ist" (vgl. auch Friedr. Delitzsch, Paradies S. 281).

Insonderheit verdient Erwähnung, daß dieser thatkräftige Herrscher nach der Monolith-Inschrift Salmanassars II. (860—825) auch die Stadt Pethor (Num. 22, 5) „Ana-Ashur-utir-asbat, welche die Chatti Pitru nennen, die am Sagura, am jenseitigen Ufer des Euphrat gelegene" erobert hat (Keilinschr. Bibl. 1, S. 163). Wir wissen auch, daß schon ein Jahrhundert früher die Assyrer mit den Aramäern am Kaschiargebirge und am oberen Tigris schwere Kämpfe geführt haben (Mürdter, Delitzsch, Geschichte Babyloniens und Assyriens S. 153). Der König Assur-nasir-abal sagt in seiner Annaleninschrift Kol. III, Z. 84 (Keilinschr. Bibl. 1, S. 109): „Ich zog zum großen Meere des Westlandes. In ihm reinigte ich meine Waffen, brachte den Göttern Opfer dar. Tribut der Könige am Ufer des Meeres, des von Tyrus, Sidon, Byblos . . . . empfing ich" (Strack, kurzgef. Komment. zu Num. S. 442).

Die Nennung Assurs und Ebers hindert also keinesfalls, diesem Spruch ein hohes Alter zuzuerkennen, und das, was diesen Völkern geschehen soll, wird für ferne Zeiten gesagt.

B. Biblisch-theologischer Teil.

§ 7.

Der Träger der Sprüche.

Gott hat sich mancherlei Werkzeuge zur Übermittlung seines Willens an die Menschen erwählt, unter welchen eines der sonderlichsten Bil'am ist. Die mannigfachen Meinungen über seinen Charakter weisen darauf hin, daß es schwer ist, ein klares Bild von demselben zu gewinnen. So viel steht aber unzweifelhaft fest, daß Bil'am nach Aussage der Schrift wirklicher Offenbarungen Jahves gewürdigt worden ist und wirkliche Gottesworte verkündigt hat. Dies setzt ihn in gewisse Beziehung zu allen Offenbarungsempfängern der Schrift. Mit ihnen allen ist ihm gemeinsam die Wirklichkeit göttlicher Offenbarung und auch in gewissem Sinn die Art der Offenbarung.

Daß ihn aber dennoch ein tiefer Graben von den legitimen Propheten trennt, geht nicht nur daraus hervor, daß er vollständig heidnische Operationen, wie Opferzurichtungen und Zeichenschau, anwendet, sondern auch daraus, daß die Schrift ihn schon durch seinen Titel, den sie ihm Jos. 13, 22 beilegt, von den andern Propheten unterscheidet.

Niemals wird er wie die andern Gottesmänner נָבִיא oder חוֹזֶה genannt, sondern קֹסֵם, ein Ausdruck, der wiederum nie für wahre Jahvepropheten gebraucht wird. Vielmehr ist קֶסֶם dem Volke Israel als ein Greuel verboten (Deut. 18, 10 f.) und gilt überall als Sünde (1. Sam. 15, 23; Ez. 13, 23; 2. Reg. 17, 17), ja auch als Sache der falschen Propheten (Ez. 13, 9; 22, 28; Jer. 14, 14; Jes. 3, 2). Gesenius-Buhl läßt es in der letztgenannten Stelle verächtlich von den falschen Propheten gesagt sein. Vgl. Jer. 27, 9; 29, 8; Sach. 10, 3; Mich. 3, 7. In

Num. 23, 23 stellt Bil'am selbst קֶסֶם mit נַחַשׁ zusammen als etwas für Israel Fremdes, ja es klingt deutlich durch, Sündiges, eine Aussage, die dadurch noch mehr an Gewicht gewinnt, daß wir sie als göttliche Offenbarung fassen müssen.

Daher kann Bil'am nicht unter die wahren Propheten Jahves gerechnet werden; er ist kein Pseudoprophet und wieder auch kein legitimer Prophet; es bleibt daher die Frage, ob er nicht unter den nichtisraelitischen Männern des Alten Testaments, die Jahve kannten und wohl gar verehrten, ein Gegenbild findet.

Man hat an Melchisedek gedacht, den König von Salem. Beide zwar, Melchisedek wie Bil'am, erkennen den einen wahren Gott an, aber während Melchisedek ein „Priester Gottes des Höchsten" genannt wird, heißt Bil'am קֶסֶם. Hommel, der Bil'am, Sohn Be'ors, für identisch hält mit Bela', Sohn Be'ors, dem Gen. 36, 32 f. erwähnten König von Edom, will Melchisedek und Bil'am = Bela' dadurch einander näher bringen, daß er vermutet, beide hätten ein Wahl-Priesterkönigtum verwaltet. Aber so verführerisch die Identifizierung von Bil'am mit Bela' von Edom auch sein mag, ist dieselbe doch ganz ausgeschlossen.

Abgesehen von den Angaben der Schrift, welche ihm seine Heimat in Pethor anweist, und welche den Balaq dem Bil'am bis zum Arnon, also gen Norden, entgegengehen läßt, ist es unverständlich, um von andern Gegengründen zu schweigen, warum Balaq, wenn Bil'am in so großer Nähe war, statt herrlichere Geschenke und Fürsten zu senden, das zweite Mal nicht selber zu Bil'am ging. Aus der Vergleichung Bil'ams mit Melchisedek gewinnen wir also nichts. Ähnlich verhält es sich mit Abimelech und Jethro; denn die einzige Beziehung zwischen ihnen besteht darin, daß sie, außerhalb des Volkes Israel stehend, Jahve erkannt hatten und verehrten, welch letzteres von Bil'am noch nicht einmal feststeht. Jethro insonderheit spricht keinen Segen im Namen Gottes über das Volk Israel aus, sondern giebt nur einen rein äußerlichen, praktischen Rat, zu dem es keiner göttlichen Offenbarung bedurfte.

Ebenso groß ist die Kluft zwischen der Buhlerin Rahab und Bil'am (Jos. 2; 6, 17. 22 ff. 25). Rahab wie Bil'am kamen in Berührung mit Jahve, Rahab aber kam zum

Glauben (vgl. Hebr. 11, 31 und Jak. 2, 25), während Bil'am innerlich unberührt blieb, ja Jahve in seinem Volk nachher feindlich gegenübertrat. Wesentlich anders liegt die Sache mit der Totenbeschwörerin von En-Dor. Sie scheint dasselbe Handwerk getrieben zu haben wie Bil'am; es liegt die Vermutung nahe, daß beide ihre Kundschaft gewöhnlich betrogen haben, was ja infolge der Dummheit und des Aberglaubens der Massen auch heute noch geschehen kann, wobei ich jedoch die Möglichkeit des Waltens geheimnisvoller Kräfte, vgl. die ägyptischen Zauberer, nicht in Abrede stellen will. Als die Totenbeschwörerin von En-Dor, die meines Erachtens bis dahin Trug geübt, auf Sauls Befehl sich anschickte, ihre Kunst zu versuchen, erschrak sie vor dem Erfolg ihres eigenen Thuns; denn nun benutzte Jahve wider ihr Erwarten dieses unheilige Organ als sein Werkzeug um Sauls willen.

Wie weit diesen Menschen magische und mantische Kräfte zu Gebote standen, entzieht sich ja der Kontrolle, aber ich glaube, daß es Bil'am ähnlich erging, wie der Beschwörerin Samuels. Auch Bil'am hatte sein Gewerbe handwerksmäßig getrieben und jedem gesagt, was er hören wollte. Als aber die Gesandten Balaqs zu ihm kommen und er vorgiebt, Jahve befragen zu wollen, erscheint ihm Jahve wirklich, und dies macht einen solchen Eindruck auf ihn, daß er zu seinem großen Schmerz die Gesandten wieder fortschickt. Aber durch zweierlei unterscheidet sich Bil'am von der Totenbeschwörerin in En-Dor. Sie ist Israelitin und er nicht, er aber verkündet den Willen Gottes selbst, während in En-Dor dies Samuel thut.

Nahe liegt der Gedanke an den in Mark. 9, 38—40 und Luk. 9, 49 erwähnten Pseudojünger, der in Jesu Namen böse Geister austrieb, ohne Jesu Jünger zu sein. Ganz ungläubig kann dieser Mensch nicht gewesen sein; denn sonst hätte sein Gebrauch des Namens Jesu keine Kraft gehabt. Näheres darüber ist uns nicht bekannt, man sieht aber daraus, daß der Geist Gottes wohnt, wo er will, und nicht gebunden ist an äußere Zugehörigkeit. Für die Beurteilung Bil'ams geht hieraus die Gewißheit hervor, daß es wohl möglich ist, daß auch ein Nichtisraelit Werke Gottes thun konnte.

Was der Nichtjünger (Mark. 9, 38—40 ꝛc.) sich frei nahm, sucht sich Simon Magus durch Geld zu erkaufen (Act. 8, 9—24).

Diesen kann man in der That in gewisser Weise als das „neutestamentliche Gegenbild" Bil'ams bezeichnen. Wie Bil'am äußerliche Kunde von Jahve erhalten hatte, und namentlich Balaq gegenüber Jahve „seinen Gott" nennt, so hatte auch Simon *μαγεύων καὶ ἐξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρίας λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν*, sich äußerlich zu den Bekennern Christi gehalten und sogar die heilige Taufe empfangen. Nun suchte er diese seine Eigenschaft zur Verbesserung seines Geschäfts auszubeuten. Denn das geht unweigerlich aus dem Umstande hervor, daß er ein Kapital für diesen Zweck anlegen will. Aber hierdurch offenbart er sein unreines Herz und erfährt dieselbe Zurückweisung durch Petrus: *„τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν"*, wie Bil'am durch den מַלְאַךְ יְהוָה, wie folgt: כִּי־יָרַט הַדֶּרֶךְ לְנֶגְדִּי Num. 22, 32. Auch darin gleichen sich beide, daß beide die Buße überkommt. Bil'am will umkehren und Simon sagt: *δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ ἐπ' ἐμὲ ὧν εἰρήκατε.*

Wie ihr Leben, gleicht sich auch ihr Ende. Bil'am wie Simon Magus, beide gehen schmählich zu Grunde. Von dem ersteren lesen wir es Num. 31, von dem letzteren bei Justin, Apol. I, 25. 56 und bei Irenäus I, 20. 23, der dem Simon ein ähnliches Denkmal setzt in den Worten „Magister ac progenitor omnium haereticorum", wie die Schrift dem Bil'am 2. Petr. 2, 15; Jud. 11 und Apok. 2, 14. In der Geschichte der Gnosis spielen beide eine traurige Rolle. In ihrem Ruf also, ihrem Beruf und den Mitteln für denselben, wohl auch in ihrem Charakter sind diese beiden Männer gleich, aber eins hat Bil'am vor Simon voraus, daß er nach Aussage der Schrift wahrhaftige Worte des lebendigen Gottes hat verkündigen dürfen und ein Werkzeug in der Hand des Höchsten gewesen ist, das alle diejenigen, die man mit ihm in Beziehung setzen könnte, außer den legitimen Propheten in Israel, bei weitem überragt. Wenn ich noch hinzufüge, daß die heilige Schrift über den Stand der Gotteserkenntnis Bil'ams oder über den Ursprung derselben nichts Bestimmtes aussagt, so habe ich ungefähr alles beigebracht, was man in der heiligen Schrift zur Kenntnis Bil'ams finden kann. Weil dieses nicht viel ist, hat auch Bil'ams Charakter wie Person die verschiedenste Beurteilung erfahren.

Tertullian und Hieronymus erklären ihn für einen von Haus aus frommen Mann und wahren Propheten, während Ambrosius, Augustinus, Gregor von Nyssa, Theodoret, Basilius und Cyrillus ihn für einen ganz und gar nicht in Verbindung mit Gott stehenden Heiden hielten, der Gott nur als totes Werkzeug bei der Verkündigung der Sprüche gedient hat. Ähnlich haben ihn die späteren Juden und die Kirchenväter beurteilt. Er galt ihnen als ein erfahrener Wahrsager, aber dennoch wird er ein Thor, gottloser Lügner und Heuchler genannt.

Heinrich Laible weist in seiner Schrift „Jesus Christus im Talmud", S. 51—58, nach, daß der Talmud den Namen Bil'am zur Bezeichnung Jesu gebraucht. Ich setze die Mischnastellen mit der Übersetzung hierher und verweise zur Vergleichung der übrigen Stellen auf Laible.

a) Mischna, Sanhedrin 10, 2:

שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להן חלק לעולם הבא שלשה מלכים ירבעם אחאב ומנשה רבי יהודה אומר מנשה יש לו חלק לעולם הבא שנאמר ויתפלל אליו וישמע תחינתו וישיבהו ירושלם למלכתו אמרו לו למלכתי השיבו ולא לחיי העלם הבא השיבו ארבע הדיוטות בלעם ודואג ואחיתופל וגחזי:

α) Mischna, Sanhedrin 10, 1:

ר' עקיבא אומר אף הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה ואומר כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני יי' רופאך:

b) Mischna, Aboth 5, 19:

תלמידיו של בלעם הרשע יורשין גיהנם ויורדין לבאר שחת שנ' ואתה אלהים תורידם לבאר שחת אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם ואני אבטח בך:

a) Mischna, Sanhedrin 10, 2:

„Drei Könige und vier gewöhnliche Menschen haben keinen Teil an der zukünftigen Welt. Drei Könige, nämlich Jerobeam, Ahab und Manasse. R. Jehuda sagt: „Manasse hat teil daran; denn es heißt (2. Chron. 33, 13): ‚Und er betete zu ihm, und er ließ sich von ihm erbitten und erhörte sein Flehen und brachte ihn zurück nach Jerusalem in sein Königreich'." Man entgegnete ihm: „In sein Königreich brachte er ihn zurück,

aber nicht brachte er ihn zurück ins Leben der zukünftigen Welt." Vier gewöhnliche Menschen, nämlich Bil'am, Doeg, Achithophel und Gechasi."

a) Mischna, Sanhedrin 10, 1:

„R. Akiba sagt: [Auch der hat keinen Teil an der zukünftigen Welt], der in externen Büchern[1]) liest und wer über einer Wunde flüstert und spricht: ‚Ich will keine Krankheit, die ich Ägypten auferlegt habe, auf dich legen; denn ich bin der Herr, dein Arzt'."

b) In Mischna, Aboth 5, 19

[werden „Jünger Bil'ams des Gottlosen" genannt im Gegensatz zu den „Jüngern unseres Vaters Abraham", und es wird folgender Unterschied zwischen beiden angegeben: „Die Jünger unseres Vaters Abraham genießen diese Welt und ererben die zukünftige, wie geschrieben steht (Spr. 8, 21): ‚Zum Erbteil zu geben denen, die mich lieben, reelles Gut und ihre Schatzkammern füll' ich;' dagegen]: die Jünger Bil'ams des Gottlosen ererben die Gehenna und fahren hinab in den Schlund der Grube, wie geschrieben steht (Ps. 55, 24): ‚Und du, Gott, wirst sie hinabstürzen in der Grube Schlund; die Blut- und Trugliftmenschen werden es nicht zur Lebenshälfte bringen, ich aber darf auf dich vertrauen'."

Also den Talmudisten war Bil'am ein Betrüger, und das Targum zu 1. Chron. 1, 44 schreibt: „Bil'am, Be'ors Sohn, der Frevler, das ist der Aramäer Laban, der sich mit Esaus Söhnen vereinigte, und der Jakob und seine Kinder verderben wollte."

Luther, der es zwar ungewiß läßt, aber es dennoch erwähnt, daß Bil'am aus dem Geschlechte Nahors, des Bruders von Abraham, stamme und der Elihu des Hiob sei, nennt ihn einen „frommen, heiligen Mann und gottseligen Priester, ist aber hernach verderbet und verführet worden durch die Geschenke des Königs der Moabiter, daß er gefallen ist." (Luther, Auslegung Gen. 28, 10. 11.) Vgl. Erlanger Ausgabe 1831, Tom. VII, p. 135. — Hierzu vergleiche Hippolyt. Er sagt (Hippolytus Werke, I. Band, 2. Teil, „Kleinere exegetische und homiletische Schriften", Leipzig 1897, S. 105): „Bil'am war aus dem Stamme Midian, und er gehörte zur Nachkommenschaft der Kinder Keturas, des zweiten Weibes, welches Abraham heiratete, nach seiner Gattin Sarah. Folgendes ist die Genealogie Bil'ams: Bil'am war der Sohn Be'ors, des Sohnes Abidas, des Sohnes Midians, des Sohnes Aschurims, des

[1]) Vgl. die Untersuchung dieses Begriffs in Königs Einleitg., S. 466—468.

Sohnes Dedans, des Sohnes Jokſans, des Sohnes Abrahams von der Ketura. Dieſer war ein Seher und Zauberer."

Hengſtenberg kommt wohl der Wahrheit nahe, wenn er beide Anſichten in ihrer ſtrengen Faſſung abweiſt und einen Mittelweg geht. Er meint, Bil'am habe einen Anfang in der Erkenntnis Jahves gemacht, ſei aber auf halbem Wege ſtehen geblieben. Das erſtere, eine gewiſſe Gottesfurcht, hält er für nötig zur Erklärung deſſen, daß Bil'am überhaupt Jahve fragt und ihm gehorcht. Das zweite, die Halbheit, um ſein Widerſtreben, ſeine klägliche Zweideutigkeit und ſchließlich ſeinen Rat und Untergang verſtehen zu können. Gleich ihm urteilen Reinke, Baumgarten, Kuenen, Keil, während Dillmann durch die Annahme mehrerer Quellen im Bericht an einer einheitlichen Erfaſſung des Charakters Bil'ams gehindert wird.

Ich meine, daß Bil'am bis zum Eintreffen der Geſandten Balaqs vollſtändiger Heide geweſen iſt. Ob alte Erinnerungen an den wahren Gott in ihm gelebt haben, läßt ſich nicht entſcheiden, wahrſcheinlicher ſchon iſt, daß der Ruhm Israels und die Großthaten ſeines Gottes auch zu ihm gedrungen ſind, ſo daß er da ſchon den Namen Jahve gehört hat, obwohl ſich Exod. 15, 14 und Joſ. 5, 1 nicht notwendig bis Pethor am Euphrat erſtrecken, doch iſt es möglich; nirgends aber leſen wir, daß Bil'am ein Verehrer Jahves geweſen ſei, ja es läßt ſich nicht einmal entſcheiden, wie Bil'am zu ſeiner Erkenntnis Jahves gekommen iſt. War dies überhaupt eine Erkenntnis? Kann er nicht erſt durch die Geſandten Balaqs den Namen Jahves gehört haben? Denn daß er von Jahve redet und an Jahve ſich wendet, erklärt ſich ſchon daraus, daß er aus dem Bericht der Geſandten gemerkt hat, daß Jahve ein mächtiger Gott ſei oder wenigſtens dafür gehalten werde.

Die Rückſicht auf ſein Preſtige, alles zu kennen und mit allen Göttern vertraut zu ſein, läßt ihn ſagen: „Ich muß erſt mit Jahve reden." Wie wenn er ſich immer an den betreffenden Nationalgott gewandt und hier nun zum erſten Male, freilich unfreiwillig, nicht betrogen hätte? — Hiergegen ſpricht nicht ſein Gehorſam gegen Jahve, die Erſcheinung war ihm zu mächtig geweſen; hiergegen ſpricht auch nicht, was er in den Sprüchen vorträgt; denn das iſt nicht auf ſeine Rechnung zu ſetzen, ſondern das iſt Gottes Offenbarung.

Doch wie dem auch sei, das steht fest, daß Bil'am einige, wenn auch erst in dem durch die Gesandten Balaqs veranlaßten Verkehr mit Jahve erworbene, Gotteserkenntnis hatte, zu viel, um sich Jahves Willen widersetzen zu können, und zu wenig, um sich ganz dem Dienste Jahves übergeben zu können. Dem Herzen nach war er und ist er jedenfalls ein Heide geblieben, und was bei ihm an richtiger Gotteserkenntnis gefunden werden kann, ist eher Aberglaube, als Glaube zu nennen.

Dafür spricht, daß er Jahve erst eine Sinnesänderung zutraut, und hauptsächlich die Ceremonien und Opfer und das echt heidnische Suchen nach Wahrzeichen. Daß er später den Midianitern einen so klugen Rat geben kann (Num. 31, 16), ist auf die durch die Sprüche erworbene Gotteserkenntnis zurückzuführen.

§ 8.

Die Entstehung der Sprüche.

Angesichts eines solchen Werkzeugs entsteht billig die Frage: Ist es möglich, daß Gott ein so unheiliges Organ zum Träger so hoher Offenbarung gemacht hat, oder muß man gerade von Bil'ams Person und Charakter darauf schließen, daß die Sprüche unecht sind, vielleicht, wie z. B. Steudel annimmt, auf Kombination beruhen?

Hierfür scheint auch der Umstand zu sprechen, daß die Sprüche מְשָׁלִים genannt werden (23, 7. 18; 24, 3. 15), während מָשָׁל sonst nie für göttliche Offenbarung gebraucht wird, sondern Gleichnis, Denkspruch, Sprichwort, παροιμία, oder überhaupt Spruch tieferen Inhalts bezeichnet. Hierdurch werden diese Spruchreden von den Weissagungen der legitimen Propheten unterschieden. Will man hier (Num. 23, 7 ff.) מָשָׁל nicht im Sinne von Jes. 14, 4; Micha 2, 4 und Hab. 2, 6 als Spottlied, nämlich auf Balaq, fassen, so muß man mit Gesenius-Buhl (Wörterbuch) an eine nur hier vorkommende Verwendung von מָשָׁל für die Sprüche eines Wahrsagers (sc. im Gegensatz zu den Sprüchen eines Propheten) denken. Keil nennt diesen Unterschied einen sachlichen, nämlich Bil'am habe „sozusagen nur mechanisch ausgesprochen, was er schaute". Vgl. ferner V. 16 und V. 26; Kap. 24, 2. 4. 13. 16.

Derselbe Text, der מָשָׁל und נְאֻם gebraucht, spricht sich an den citierten Stellen so deutlich über die Entstehung der Sprüche aus, daß alle hieran geknüpften Bedenken hinfallen müssen. Ja, alle diese Stellen machen es unzweifelhaft, daß der biblische Bericht sowohl wie auch Bil'am selbst die Sprüche für unmittelbare göttliche Offenbarung halten. Dabei darf auch nicht die sonderbare Art, wie Bil'am auf Offenbarung ausgeht und Offenbarungen empfängt, befremden; denn daran, daß er zur

Erforschung des Gotteswillens Opfer bringen läßt und Zeichenschau gebraucht, nehmen die Verfasser selbst gar keinen Anstoß, ja legen ihm trotzdem Jahves Worte in den Mund und lassen den Geist Gottes über ihn kommen, eine Thatsache, die, nebenbei gesagt, nach den Kriterien der neueren Forschung für sehr hohes Alter des Abschnittes spricht. Daß Bil'am Offenbarungen Gottes durch Vermittlung des Engels empfängt, hat er mit anderen Offenbarungsempfängern Jahves gemeinsam, in gewissem Sinne auch die Offenbarungen Gottes bei Nachtzeit, die allerdings bei den Jahvepropheten selten sind (vgl. König, Offenbarungsbegriff 2, 15 ff.). Hierbei ist aber zu beachten, daß Bil'am nicht Prophezeiungen, d. i. Text und Inhalt seiner Sprüche bei Nacht empfängt, sondern daß der Herr wie z. B. mit Gideon, so auch mit Bil'am nachts verkehrt.

Aber ganz abgesehen von den Zeugnissen der Schrift, muß der Gedanke, daß diese Sprüche auf Kombinationen beruhen, als absurd bezeichnet und zurückgewiesen werden.

Denn nach dem Inhalt der Sprüche war es für Bil'am unmöglich, den Verlauf der Geschichte also zu kombinieren, auch hätte er nichts Thörichteres thun können, wenn seine Aussagen wirklich von seiner freien Kombination abhingen; denn er brachte sich ja um Lohn und in Gefahr. Durch die Unmöglichkeit, den Verlauf der Geschichte in diesem Maße übersehen zu können, wird auch die Annahme verhindert, Bil'am selbst habe diesen Abschnitt zu seiner größeren Ehre verfaßt, und aus Tendenz oder Unverstand sei er später in die heiligen Bücher aufgenommen. Ich muß gestehen, ich meine, daß ein Mann, der für sich selbst solche Reklame zu machen strebte und so gut kombinieren konnte, sich selbst doch etwas vorteilhafter dargestellt hätte, als es geschehen ist.

Die Arbeit eines späteren Zeitgenossen der Ereignisse, also eine Prophezeiung post eventum oder eine geschickte, sehr geschickte Kombination von Tagesereignissen, würde unzweifelhaft den Charakter ihrer Zeit an sich tragen und vor allen Dingen viel deutlicher auf die gemeinten Ereignisse hinweisen.

So bliebe noch eine Möglichkeit der Entstehung dieser Sprüche; ob sie schon irgendwo ins Auge gefaßt ist, ist mir nicht bekannt, aber sie liegt sehr nahe, nämlich daß diese Sprüche eine auf Kombination beruhende Fälschung seien, die im israelitischen

Lager zur Ermutigung des Volkes vollführt worden wäre. Das wäre allerdings radikale Kritik und würde zugleich leicht erklären, wie die Sprüche in Israel bekannt geworden sind. Aber auch diese Annahme, die ich nur aufgeführt habe, um alle Möglichkeiten zu erschöpfen, ist hinfällig, da auch ein Israelit den Lauf der Weltgeschichte nicht so übersehen konnte, und da es undenkbar ist, daß Mose sich selbst so hätte täuschen lassen, selbst wenn ein Israelit von solchem Vorgehen sich Segen für sein Volk versprochen hätte. Auch wäre es bei einem so ungewöhnlichen Ereignis durch Überläufer und Kundschafter bald ruchbar geworden, daß man getäuscht sei, oder sollte ein Israelit, anknüpfend an die bekannt gewordene Thatsache, daß König Balaq den Bil'am zum Fluchen hat rufen lassen, diese Sprüche als Sprüche Bil'ams gedichtet haben? Aber auch diese Annahme wird schon durch den Inhalt der Sprüche unmöglich.

Schwieriger ist es, zu sagen, wie die ganze Begebenheit, insonderheit aber die Sprüche, so genau zur Kenntnis Israels gekommen sind, daß sie in solcher Ausführlichkeit in die heiligen Urkunden aufgenommen werden konnten.

Die Schrift selbst giebt darüber nicht einmal eine Andeutung, so daß sich Bestimmtes nicht sagen läßt. Es genügt ja auch, wenn nur die Möglichkeit der Übermittlung nachgewiesen ist, und dieser Möglichkeiten giebt es mehrere.

Zunächst kann man an Überläufer denken, welche um Lohnes willen ins israelitische Lager gingen und das Vorgefallene erzählten. Vielleicht haben sie die Kinder Israel nur darauf aufmerksam gemacht, daß etwas Wunderbares im Moabiterlande vor sich ging, und dann haben die Israeliten selbst genaue Nachforschungen angestellt und auf diese Weise das im biblischen Bericht Niedergelegte erfahren, eine Annahme, die zugleich manche von der Kritik hervorgehobenen Unebenheiten des Berichts erklären würde. Noch näher liegt allerdings eine andere Erklärung. Ich glaube, nicht romanhaft zu werden, wenn ich die fernere Geschichte in Übereinstimmung mit anderen dahin ergänze (der biblische Verfasser wollte ja nicht eine Geschichte Bil'ams schreiben), daß ich annehme, Bil'am selbst ist zu den Israeliten gezogen und hat ihnen, d. i. Mose, den Vorgang mitgeteilt. Meine Gründe hierfür sind insonderheit psychologische.

Es ist bei dem bekannten Charakter Bil'ams ungeheuer

natürlich, daß er, der sich bei Balaq um seinen Lohn gebracht sah, diesen nun bei den Israeliten suchte, bei denen er für seinen Segen auf Lohn rechnen zu dürfen hoffte. Darum ging er zu Mose und verkündigte ihm das Geschehene.

Dies erscheint um so verständlicher, als der Segen insonderheit für Israel bestimmt war. Mose nahm Akt von der Erzählung Bil'ams und von seinen Sprüchen. So sind sie den Israeliten bekannt geworden und schließlich auf uns gekommen.

Dabei ist es nicht hinderlich, daß Bil'am selbst seine Absicht zu fluchen, verraten hat. Dadurch wurde ja seine Erzählung glaubwürdiger und seine Segenssprüche absolut als legitime hingestellt. Wenn er trotzdem den erstrebten Lohn nicht erhält, erklärt sich dies aus Deut. 23, 6: „Und der Herr wollte nicht hören auf Bil'am." Mose durchschaute ihn. Er erkannte ihn als ein wirkliches, aber unlauteres Werkzeug des Herrn und wies ihn von sich.

Da trieben ihn Haß und Gewinnsucht zurück zu den Moabitern. Ihm war ein Gedanke gekommen, durch den er Israel sicher zu vernichten hoffte und der nur erklärlich ist bei einer gewissen Kenntnis des Verhältnisses Jahves zu Israel, die ihm durch die wunderbaren Vorgänge geworden war, ein Gedanke, durch den er zugleich hoffen durfte, den verloren gegangenen Lohn Balaqs dennoch zu erlangen. Hatte Balaq es dreimal mit ihm versucht, warum sollte er es nicht noch einmal probieren?

So ging Bil'am zu den Moabitern resp. Midianitern zurück und gab ihnen den diabolischen Rat, die Israeliten durch Fleischeslust zum Götzendienst (Kult des Baal-Peor) zu verführen und sie so von Jahve zu trennen und dessen Segen rückgängig zu machen. Dieser Rat ist geglückt, ein furchtbares Strafgericht ist über Israel hereingebrochen, und auch Bil'am scheint seine Rechnung dabei gefunden zu haben. Die Midianiter scheinen dem Bil'am, als sie den Erfolg seines Rates sahen, die Ehre gegeben zu haben, die Balaq zuerst versprochen hatte; denn bei der Rachethat Israels wird Bil'am neben den fünf Königen der Midianiter genannt (Num. 31, 8).

§ 9.

Die Theologie der Sprüche.

Entsprechend der gleichartigen Entstehung der Sprüche mit dem übrigen Schriftganzen durch göttliche Eingebung ist auch der ganze Habitus derselben nach Inhalt und Form der der übrigen Urkunden des Alten Testaments. Es ist leicht, zu zeigen, wie reich die Beziehungen dieser Sprüche auf die übrige Schrift sind, so daß sie auch nach dieser Richtung hin sich als gleichwertiges Stück des Ganzen dokumentieren und gewissermaßen von dem übrigen Schriftganzen als solches anerkannt werden. Diese vielfachen Beziehungen unserer Sprüche zum Schriftganzen hat man, wie schon Kurtz bemerkt, fälschlicherweise als ein Zeichen dafür angesehen, daß diese Sprüche eine durch geschickte Kombinierung von Schriftstellen und sonst in der Schrift ausgesprochenen Gedanken resp. Thatsachen entstandene Fälschung darstellten. Das wäre aber dieselbe Beweisführung, als wollte man sagen, jemand habe „die Grenzen der Menschheit" aus dem „Faust" (Monolog und Scene mit dem Geist der Erde) kombiniert und dann für ein Gedicht Goethes ausgegeben. Es ist eben derselbe Meister, der beides geschaffen hat, und es ist derselbe Gott, der das Schriftganze und die Bil'amsprüche uns hat verkündigen lassen.

Derselbe Geist offenbart sich in beiden. Die Form der Sprüche, wenn ich so sagen darf, in Diktion und Thatsachen birgt in sich auch etwas, das sich nicht fälschen läßt, nämlich die sowohl dem Ganzen zu Grunde liegenden, als auch die nebenbei zum Ausdruck gelangenden theologischen und Heilsgedanken. Sie legitimieren insonderheit die Sprüche als echte Gottessprüche. Dies ergiebt sich sofort, wenn man die Theologie der Sprüche herausstellt.

Der Standpunkt des Propheten ist der monotheistische, der von ihm fast ausschließlich gebrauchte Gottesname ist der des

Bundesgottes „Jahve“, während der sozusagen allgemeinere Name „Elohim“ in den Sprüchen gar nicht vorkommt, sonst im Munde des Propheten sehr selten.

Im übrigen wird Gott in den Sprüchen mit der ältesten semitischen Gottesbezeichnung „El“ benannt. In Verbindung hiermit finden wir auch שַׁדַּי, die specifisch patriarchalische Bezeichnung Gottes des „Allmächtigen“.

Eine weitere Aussage zum Wesen Gottes enthält 23, 19:

„Nicht ist ein Mensch Gott, daß er lüge,
Und ein Menschenkind, daß er bereue;
Würde er (etwas) sprechen und nicht thun,
Würde er (etwas) reden und nicht aufstehen lassen?“

Diese Belehrung an Balaq ist echt biblisch. Schon der Name יְהוָה drückt denselben Gedanken aus. Vgl. aber auch Jes. 48, 12; Apok. 1, 18 und Exod. 3, 14, wo der Herr selbst sagt: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. Mal. 3, 6 heißt es: „Und ich, Jahve, habe mich nicht geändert;“ Jak. 1, 17: Ebenso unveränderlich, wie Gott selbst, sind auch seine Ratschlüsse, in Bezug auf welche sich Gott nichts gereuen läßt, womit übrigens die Reue Gottes als anthropopathischer Ausdruck des Schmerzes, welchen die Liebe Gottes über die Vertilgung ihrer Geschöpfe empfindet, nicht aufgehoben wird, wie wir dies aus Stellen wie Gen. 6, 6. 7 und Exod. 32, 14 erkennen können.

Es scheint ja ein Widerspruch zwischen Num. 23, 19; 1. Sam. 15, 29; Ps. 110, 4; Jer. 4, 28; Ezech. 24, 14; Röm. 11, 29 einerseits und Gen. 6, 6; 1. Sam. 15, 11. 35; Exod. 32, 14; Ps. 106, 45; Jer. 18, 8. 10; 26, 3. 19; 42, 10; Joel 2, 13. 14; Amos 7, 3—6; Jon. 3, 9. 10; 4, 2 andererseits zu bestehen.

Denn in den Stellen erster Art wird Gott die Reue abgesprochen, während in den letzteren Stellen von der Reue Gottes gesprochen wird. Dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Reue ist, abgesehen von dem dogmatischen Begriff der contritio, nicht bloß das Gefühl der Unlust und des Ärgers über etwas Unrechtes oder Schlechtes, das man gethan hat, sondern Reue nennt man auch die Unlust, die wir empfinden, wenn wir unsere guten Absichten vereitelt sehen, wenn wir Arbeit und Mühe umsonst aufgewendet haben.

In diesem letzteren Sinne spricht nun auch die Schrift an

etlichen Stellen von der Reue Gottes. Ihre Aussagen, die hier in Betracht kommen, teilen sich in solche, in welchen es heißt, daß Gott etwas, das er schon gethan, mit dem Gefühl der Reue ansehe, wie Gen. 6, 6 die Erschaffung des menschlichen Geschlechts und 1. Sam. 15, 11 die Einsetzung Sauls zum Könige, während alle übrigen oben angeführten Stellen erzählen, wie Gott von seinem Strafbeschluß absteht. Aus der Vergleichung dieser Stellen mit denen, wo Gott die Reue abgesprochen wird, ergiebt sich aufs deutlichste, daß Gott in Bezug auf seinen Heilsratschluß keine Reue und kein Bedenken kennt.

Hierzu war auch nötig die Ausrottung Balaqs, der Moabiter u. s. w. So beziehen sich auch die angeführten Stellen auf den Heilsratschluß Gottes. Dagegen diejenigen Stellen, wo von einer Reue Gottes die Rede ist, beziehen sich nur auf einzelne Maßnahmen und einzelne Eingriffe in die Weltgeschichte, die zwar mit zur Verwirklichung des Heils dienen, aber doch mehr oder weniger von untergeordneter zeitlicher Bedeutung sind; denn die Reue Gottes ist seine Unzufriedenheit mit der Entwicklung der Menschen überhaupt, Gen. 6, 6, mit der Haltung Sauls insbesondere, 1. Sam. 15, und an den übrigen Orten bedeutet sie nur seine Bereitwilligkeit, sein Verhalten dem menschlichen anzupassen, ein bereits ausgesprochenes Gericht unvollzogen zu lassen, wenn die Drohung schon ihren Zweck erreichte, oder ein zeitliches Gut zurückzunehmen, wenn die Verheißung wirkungslos blieb. So verstanden, kann von einem Widerspruch nicht die Rede sein, zumal wenn man beachtet, daß der Ausdruck „Reue“ anthropopathisch ist. Wenn man einmal der Gottheit menschliche Affekte beilegt, kann man sie auch nur mit den entsprechenden menschlichen Ausdrücken bezeichnen. Diese Ausdrücke bringen natürlich ihre irdische Unreinheit mit sich, da sie ihren irdischen Ursprung nicht verleugnen können. Um sie überhaupt für Gott gebrauchen zu können, müssen sie von aller Erdenschwere befreit und als grobe Hüllen der Geheimnisse des Wesens Gottes angesehen werden.

Gott ist treu, das ist der Sinn des V. 19, der auch sonst hier und da in den Sprüchen erkennbar wird (z. B.: „Gott ist mit ihm“).

In Bezug auf die Menschen kennen die Sprüche sittliche Unterschiede; zwar kommt das Wort „Sünde“ nicht vor, aber

der Tod des Rechtschaffenen wird als begehrenswert bezeichnet; das ist ein Preis der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Daß das Ende des Gerechten ein beneidenswertes ist, ist wiederum echt biblisch nach den Begriffen des Alten und Neuen Testaments. Gott ist bei dem Geschlechte der Gerechten, Ps. 14, 5, der Gerechte entgeht der Angst, Spr. 12, 13, und lebet ewiglich, Spr. 10, 25. Der Herr liebt die Gerechten und wird sie nicht ewig in Unruhe lassen, Ps. 146, 8. Vgl. Jesaia, Ezechiel z. B. Kap. 37; Hiob; Matth. 5, 8; Apok. 14, 13 und Apok. 22, 14; Spr. 10, 7.

Das Ende eines rechtschaffenen Israeliten wird charakterisiert in Gen. 15, 15 und 25, 8. Von einer Auferstehung der Toten ist hier jedoch keine Rede, wenn man auch denken kann an Jakobs Hoffnung Gen. 49, 18: „Herr, ich harre auf dein Heil."

Was das Reich Gottes auf Erden anbetrifft, so spricht Bil'am die Erwählung Israels zum Volke Gottes, zum Bundesvolk, zwar nicht aus, setzt sie aber voraus. Aber die Erlösung Israels aus Ägypten, durch welche Gott dasselbe sich zum zweiten Male zu eigen gemacht hat, hebt er hervor. Das Volk ist ihm das Volk Gottes, es steht in der Mitte aller Völker, zum Segen und zum Fluch gesetzt.

Der König dieses Volkes ist Jahve, er führt es, schützt und segnet es. Darum sondert es sich ab, „ein Volk, das allein wohnt, und unter die Heiden sich nicht rechnet." Diese Sonderstellung steht ganz im Einklang mit der Aussonderung, die Gott durch das Gesetz und durch den mit Israel geschlossenen Bund inauguriert hat, und die Israel ausführen sollte durch das Cherem, die Vernichtung alles dessen, was in ihm nicht aufgehen wollte (vgl. 23, 24; 24, 8). Also das Verhältnis Jahves zu seinem Volke sieht Bil'am verkörpert im Königtum, während er das Exod. 4, 22; Hosea 11, 1; Jer. 31, 20; Deut. 14, 1; Jes. 1, 2; 43, 6; Mal. 2, 10 u. a. O. dargestellte Vater- resp. Kindschaftsverhältnis wenigstens nicht ausspricht.

Abgesehen von der Anspielung „Der vierte Teil Israels" sagt er auch nichts aus über die Gliederung des Volkes, nichts über Priestertum, Familie und Kultus, nichts über die heiligen Zeiten, über den Sabbath und das Gesetz, was für seinen Zweck ganz fern lag, wohl aber wird der Prophetie mit den Worten (23, 23) gedacht: „Zur Zeit wird Israel gesagt, was Gottes Werk",

und, was noch viel wichtiger ist, es tritt vor allem der Weltberuf Israels als Volk des Heils klar und deutlich hervor. Durch Israel gehen die Völker dem Heile entgegen oder gehen an ihm zu Grunde. Durch das letztere wurde Raum geschafft für den Heilsvollzug, die Vollendung des Reiches Gottes auf Erden, die namentlich der vierte Spruch in der Darstellung des Kampfes des Weltreiches mit dem Gottesreiche behandelt.

Die Weissagung endet trostlos für die Weltmächte. Von der Centralisierung aller Heiden zur Anbetung Jahves, wie sie später Jesaia, ja fast alle Propheten verkündigen und fröhlich preisen, weiß Bil'am nichts. Sein Absehen ist nur auf Israel gerichtet, und dieses sieht er allerdings im höchsten Glanze. In dem Ausspruch:

„Ich sehe ihn, doch nicht jetzt,
Ich schaue ihn, aber nicht nahe;
Es geht hervor ein Stern aus Jakob,
Und es steigt auf ein Scepter aus Israel,"

sieht er nicht bloß das irdische Königtum Davids und Salomos, sondern den Messias, den König Israels.

So sind alle theologischen Gedanken dieser Sprüche echt biblisch und fügen sich ganz dem Bilde der alttestamentlichen Theologie ein, natürlich ledig aller Reife und aller Einzelheiten, wie wir sie in den von klarer Erkenntnis durchdrungenen Zeiten des Jesaia finden; ein mächtiges Zeugnis für die Echtheit der Sprüche.

§ 10.

Die Erfüllung der Sprüche.

In einem gewissen, wenn auch loserem Zusammenhang mit der Frage nach der Echtheit der Sprüche steht die Erfüllung der Sprüche. Ich sage „in loserem Zusammenhange," da es infolge der Bedingtheit der Offenbarung (vgl. Jer. 18, 7—10) durchaus noch kein Argument gegen die göttliche Autorität der Bil'amsprüche wäre, wenn sie keine Erfüllung gefunden hätten. Wenn man aber, was unzweifelhaft ist, von der Erfüllung des in einer Weissagung in Aussicht Gestellten auf die Echtheit der Weissagung selbst schließen darf, so sind allerdings die Bil'amsprüche auf das glänzendste beglaubigt; denn die Erfüllung derselben ist so augenfällig, daß man gerade um der präcisen Erfüllung willen dieselben für ad hoc gemacht, für Folgen der Thatsachen erklärt hat. Daß dies nicht der Fall sein kann, glaube ich in den bisherigen Untersuchungen bewiesen zu haben, sodaß nur die andere Annahme übrig bleibt, daß das Eintreten der in den Sprüchen infolge göttlicher Offenbarung vorhergesagten Ereignisse diese Sprüche als echte erweist.

Da nun in Bezug auf die Erfüllung selbst, mit Ausnahme vielleicht des IV. Spruches, kein Streit besteht, kann ich mich damit begnügen, auf die betreffenden Ereignisse resp. Schriftaussagen kurz hinzuweisen:

Die erste Thatsache, die hier in Betracht kommt aus den Sprüchen, ist die Aussage Bil'ams (23, 9):

„Siehe ein Volk, das allein wohnt,
Und unter die Heiden rechnet es sich nicht."

So sah Bil'am das Volk vor sich lagern, und so war ja Israels Art von Anfang an gewesen.

Abraham wohnte allein als Fremdling, so fremd unter den

Heiden, daß er sich sogar den Begräbnisplatz für seine Familie kaufen mußte. Bei Isaak und Jakob prägte sich die Absonderung sogar in ihren Heiraten aus, nahmen sie doch nicht, wie Esau Gen. 36, 2, kanaanäische Weiber, sondern holten sie sich aus ihrem Stammlande, dem eigenen Volke. In Ägypten wohnte dies Volk allein und bildete ein Volk im Volke.

Durch das ihm gegebene Gesetz, an dem kein anderes Volk teilnahm, durch die Jahveverehrung, durch Kultus, Sabbathfeier und Beschneidung war sein ferneres Alleinwohnen auch für die Zeit der regen Wechselbeziehungen zu anderen Völkern gewährleistet, ein Alleinwohnen, das äußerlich durch das Fernhalten aller heidnischen Elemente und innerlich durch das Verhältnis zu Jahve und den Glauben an den besonderen Beruf Israels zum Ausdruck kam.

Dadurch wurde es fähig, seine heilsgeschichtliche Bedeutung als erwähltes Volk, als Träger der Verheißungen Gottes zu erfüllen.

Die weitere Weissagung von der ungeheuren Vermehrung Israels wird schon durch Mose bestätigt (vgl. auch die Volkszählung), denn Deut. 1, 10 sagt: „Denn der Herr, euer Gott, hat euch gemehret, daß ihr heutigen Tages seid wie die Sterne am Himmel." Ebenso Deut. 10, 22 und 1. Reg. 4, 20: „Juda aber und Israel war viel wie der Sand am Meer." Nicht mit Unrecht weist Hengstenberg darauf hin, daß auch die Erfüllung dieser Weissagung eine fortgehende ist, und daß der unendliche Zuwachs, den Israel seit Christi Zeit erfahren hat und noch täglich erfährt, mit unter diesen Bil'amspruch fällt und erst seinen Abschluß findet, wenn alle Völker in Israel eingegangen sein werden, vergleiche Jes. 27, 6.

Wohl scheinen der Aussage 23, 21 folgende Stellen zu widersprechen: Ps. 10, 7; 55, 10 und 11; Hiob 4, 8; Jes. 10, 1 und Jes. 59, 4; wo der Prophet über die Korruption des Volkes klagt: „Man verläßt sich auf Nichtigkeit und redet Falsches, geht schwanger mit Leidwesen und bringt Bosheit zur Welt (עָמָל יָלַדְנוּ אָוֶן)" aber trotzdem ist die Verheißung Bil'ams keineswegs hinfällig, sie läßt äußerliche Unterbrechungen wohl zu, darum ist sie von den Propheten oft erneuert worden, namentlich im messianischen Sinne.

Jedenfalls zeigt ein Blick auf die Geschichte Israels, daß, wenn nur immer Israel sich reinhielt von Bosheit, auch Jahve

mit ihm war. Auch in der schlimmsten Zeit zog Jahve seine Hand nicht ab von seinem Volk. Wohl sandte er Strafleiden zur Buße, aber er sorgte auch für Rettung; denn immer war ein Rest da, 7000, die ihre Knie nicht vor Baal gebeugt hatten.

Offensichtlicher hat sich die Weissagung: „Zur Zeit wird Israel gesagt, was Gottes Werk," (23, 23) erfüllt. Denn bis Maleachi hat der Herr Propheten und zu allen Zeiten Männer erweckt, die seinen Willen und sein Vorhaben dem Volke übermittelten, bis der Prophet kam, das fleischgewordene Wort.

Freilich ließen die Israeliten ihre Kinder durchs Feuer gehen (vgl. 2. Reg. 17, 17; 1. Sam. 28, 8; Mich. 2 und 3); aber hiervon gilt das oben zu V. 21 Gesagte. V. 24 wird im Zusammenhang mit Kap. 24, 18 behandelt werden.

Die Schilderungen der Lieblichkeit und Fruchtbarkeit Kanaans in Spruch III, Kap. 24, 5—7ª, entsprachen den thatsächlichen Verhältnissen. Im krassen Widerspruche dazu steht der jetzige Zustand des Landes. Öde und wüst liegt es da, so daß alle Reisenden, welche dies gepriesene Land besuchen, darinnen einst „Milch und Honig" floß, sich eines wehmütigen Schauderns vor dem Gerichte Jahves nicht erwehren können. Wo sind jene berühmten, wasserreichen Gefilde, von denen Bil'am und Mose berichten? Wo die edlen Bäume, die der Herr gepflanzt hat, wo der Reichtum an Getreide? — Statt dessen unfruchtbare, nackte Felsen und dürre Steppen, darinnen Wölfe und Schakale hausen.

Das Gericht Jahves ist über das Land gekommen, dessen Bewohner Jahve verlassen haben, wie die Weissagungen der Propheten es vorhersagten, vgl. Jes, 24, 5 und 6.

In Spruch III erklingt derselbe Ton wie in Spruch II, nur deutlicher und bestimmter.

Bil'am weissagt für Israel das Königtum und zwar ein Königtum, unter dessen Leitung Israel Kraft und Majestät des Büffels und des Löwen haben werde. Dieses Königtum ist ihm geworden. Nach 1. Sam. 8, 5—7 erlaubte Gott dasselbe und schon in Saul erhob sich dasselbe, und gerade er war es, dessen Königtum höher war, als das Agags; denn er besiegte die Amalekiter und setzte den „Agag" derselben gefangen, sodaß Samuel ihn auf des Herrn Geheiß töten konnte (1. Sam. 15, 8). Dann kam die Zeit des mächtigen Königs David, unter welchem sich Kap. 23, 24 und Kap. 24, 8 erfüllten. Salomo endlich entfaltete

das Königtum zur schönsten Blüte und richtete ein großes Friedensreich auf, mitten unter dem Völkergetümmel, 1. Reg. 4, 24 und 25.

Dann kam allerdings der Verfall des Reiches, schnell und unaufhaltsam; aber das widerspricht nicht unserem Spruch; der war ja zunächst vollkommen erfüllt. Es entsteht nur die Frage, ob nicht Bil'ams Spruch weiter reichte, als bis Salomo, ich meine: ja. Wie Israel erst durch das Königtum zur vollen Realisierung seiner Idee gelangte, so hat das Königtum seine volle Bestimmung erst mit der Erscheinung des Messias erfüllt. Bil'am preist hier weder ausschließlich den Messias, noch auch das irdische Königtum ohne den Messias, sondern das Königtum Israels, das, durch Saul und David aufgerichtet, in dem Messias sich zum ewigen Königtum erhoben hat, dem Gott alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße legen wird, Psalm 2 und 110 (Keil).

Dies scheint bestätigt zu werden durch den IV. Spruch, auch wenn man sagt, daß derselbe durch eine andere Zeitbestimmung von den drei ersten deutlich unterschieden wird. Erstlich aber scheint diese Zeitbestimmung, wie ich zeigen werde, eine flüssige zu sein, ferner würde durch dieselbe, auch wenn sie genau bestimmt wäre, nur eine Weiterentwicklung eingeleitet werden.

Die Zeitbestimmung geschieht durch das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים in V. 14 des Kap. 24. Was bedeutet dies?

Die einen wollen darunter die „Folgezeit", die „Zukunft" im allgemeinen verstanden wissen, wohingegen andere den Zeitpunkt ausschließlich auf die letzten Tage der Welt legen. Abgesehen davon, daß man hier und an anderen Stellen mit keiner von beiden Auffassungen auskommen würde, ist der biblische Gebrauch dieses Ausdrucks keineswegs ein feststehender und chronologischer; er drückt im allgemeinen den Zeitpunkt aus, wo die Entwicklung der Dinge, die der Prophet vor Augen hat, sich vollendet. Der Begriff ist somit ein zeitlich relativer. Daneben ist zu beachten, daß dieser Ausdruck sich zugleich auf die messianische Zeit bezieht.

So gewiß also auch feststeht, daß der Begriff: „am Ende der Tage" auf der einen Seite nicht absolut zu fassen ist, sondern sich je nach den verschiedenen Stellen auf verschiedene Zeitläufte bezieht, so scheint es doch, daß die rein zeitgeschichtliche Bedeutung dieses Ausdrucks mit bestimmten Zeitabschnitten und

Entwicklungsstadien des Volkes Israel zusammenhängt. Solche Zeitabschnitte oder festen Punkte in der Entwicklung des Volkes waren z. B. die Ausführung aus Ägypten und die damit verbundene Eroberung des Landes; fernerhin das babylonische Exil, das Auftreten Jesu von Nazareth und damit eng verbunden die Zerstörung Jerusalems und schließlich die letzte Epoche von da bis zum absoluten „Ende der Tage", dem Weltende.

Gen. 49, 1 heißt es: „Und Jakob berief seine Söhne und sprach: „Versammelt euch, daß ich euch verkündige, was euch begegnen wird am Ende der Tage." Darauf folgt der Segen Jakobs, Segenssprüche für die einzelnen Söhne, die sich doch zunächst nur auf die Zukunft der einzelnen Stämme beziehen. So kann sich also das „am Ende der Tage" Jakobs vorläufig nur auf die Zeit des Auszuges aus Ägypten und der Besitzergreifung des gelobten Landes beziehen, mit welcher der Segen Jakobs in seine zeitgeschichtliche Erfüllung eintritt. Andererseits enthält dieser Jakobssegen anerkanntermaßen auch Messianisches aufs deutlichste. Einesteils also zielt hier das „am Ende der Tage" auf „das Ende der Tage" der Knechtschaft in Ägypten, andernteils auf den Messias.

Deut. 4, 30 sagt Mose: „Wenn du geängstigt sein wirst und dich treffen werden alle diese Dinge am Ende der Tage, wirst du dich bekehren zu dem Herrn, deinem Gott und seiner Stimme gehorchen." Er redet offenbar vom babylonischen Exil, vgl. V. 27: „Und der Herr wird euch zerstreuen, בָּעַמִּים und werdet übrig sein Leute an Zahl בַּגּוֹיִם, wohin euch Jahve treiben wird." Dabei ist ein Ausblick auf das letzte „am Ende der Tage" naheliegend.

Hosea 3, 5: „Nachher werden wiederkehren die Kinder Israels und suchen nach Jahve, ihrem Gott, und nach David, ihrem König; und herzubeben werden sie zu Jahve und zu seiner Gutthat am Ende der Tage," weist deutlich auf das Exil hin, hat aber zugleich wie Gen. 49, 1 und Deut. 4, 30 eine messianische Bedeutung. Auf die messianische Zeit und auf das letzte Ende der Tage beziehen sich viele Stellen, ich nenne nur Jes. 2, 2—4; Micha 4, 1—2; Ezech. 38, 16 mit Beziehung auf Apok. 20.[1])

[1]) Nach Staerk, Der Gebrauch der Wendung באחרית הימים (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Band 11, S. 247 ff.) besitzt der

Geht hieraus hervor, daß das „am Ende der Tage“ immer auf die messianische Endzeit hinweist, nebenher aber und zunächst eine wechselnde zeitgeschichtliche Bedeutung hat, jedoch bei diesem Wechsel an die großen Wendepunkte der israelitischen Geschichte gebunden ist, so dürfen wir die Erfüllung mindestens des IV. Spruches Bil'ams außer in der Zeit, auch in der Heilsgeschichte suchen, d. i. in der „Fülle der Zeit.“

In und mit dem Königtum in Israel ist der „Stern aus Jakob“ erschienen, das „Scepter aus Israel“ aufgekommen, und durch das Königtum begann die Erfüllung der Weissagung gegen „die beiden Seiten Moabs“ und „die Söhne des Getümmels.“

Von David heißt es in Bezug auf die Moabiter, 2. Sam. 8, 2: „Er schlug auch die Moabiter und maß sie mit der Meßschnur und streckte sie auf die Erde und maß zwei Lose zum Tode und ein Teil zum Leben, und es wurde Moab dem David dienstbar, daß sie ihm Geschenke brachten.“ Ps. 60, 10 und 108, 10 heißt es: „Moab ist mein Waschbecken.“

Zwar blieben sie, auch nachdem sie bei der Teilung des Reiches an Israel gekommen waren, dienstbar bis auf Ahab, aber schon unter Ahasja fielen sie ab, 2. Reg. 1, 1. Joram von Israel und Josaphat von Juda zogen vereint gegen Moab 2. Reg. 3, jedoch ohne nennenswerten Erfolg, ja, 2. Chron. 20 wagen die Moabiter, gegen Josaphat heraufzuziehen und werden geschlagen (vgl. Ps. 83, 7). Nach 2. Reg. 13, 20 fielen aber wieder moabitische Horden in das nördliche Reich ein, bis Jerobeam II. die Grenze gegen sie bis zum toten Meere sicherte.

Die „Söhne des Getümmels“ erhoben sich aber immer wieder, sodaß die Propheten voll sind von Weissagungen gegen sie. Von den Assyrern erfuhr Moab ernste Demütigungen. Aus einer Inschrift Tiglathpilesers ist bekannt, daß der Moabiterkönig Salman neben Ahas von Juda Tribut zahlen mußte. Später erging es ihnen schlimmer. Sanherib führt den Moabiterkönig Kamosnadab als unterworfenen Fürsten an (Schrader, Keilinschriften und das

---

Ausdruck keinen messianischen Sinn in Deut. 31, 29, wohl aber in Gen. 49, 1; Num. 24, 14; Deut. 4, 30; Hosea 3, 5; Jes. 2, 2; Micha 4, 1; Jer. 23, 19 f. Aber eben deshalb sollen nach Staerk diese Stellen nachexilisch sein.

Alte Testament, S. 229; 283 f.) So wurde zwar nach heißem Ringen ihre Macht mehr wie einmal gebrochen, aber fordert Num. 24, 17 nicht mehr, — Zerschmetterung, d. i. gänzliche Vernichtung?

Ähnlich geht es mit dem Spruch über Edom. Saul hatte mit den Edomitern zu kämpfen und besiegte sie (1. Sam. 14, 47), jedoch ohne dauernden Erfolg. David erreichte mehr, er schlug sie im Salzthale (2. Sam. 8, 13), vgl. Ps. 60, 2 „Auf Edom werfe ich meinen Schuh." Durch Joab ließ David sie gänzlich unterwerfen in sechsmonatlichem, blutigem Kampf (1. Reg. 11, 15). Nun bekam das Land eine jüdische Besatzung (2. Sam. 8, 15; 1. Chron. 18, 13), und Salomo rüstete in ihrer Stadt Ezion-Geber eine Flotte aus (1. Reg. 9, 26). Abschließend war diese Unterwerfung aber nicht; denn unter Joram warfen sie das jüdische Joch wieder ab (2. Reg. 8, 20—22 und 2. Chron. 21, 8—10).

Zu dieser Zeit hatten sie ebenso wie später bei der babylonischen Katastrophe sich auf das schmählichste gegen Israel benommen.

Philister und Araber fielen in Juda ein, eroberten Jerusalem, plünderten es und führten viele Bewohner und das gefangene Königsheer fort. Bei dieser Gelegenheit hatten sie, am Kreuzwege stehend, die Fliehenden und Entronnenen teils niedergemetzelt, teils gefangen genommen und in die Knechtschaft verkauft. Zwar brach ein furchtbares Gericht über sie herein, zwar rächte sich diese Benutzung der Hilflosigkeit Israels und die Schadenfreude Edoms über den Fall Jerusalems schwer, indem die Babylonier über Edom herfielen, und Edom schrecklich verwüsteten; dennoch war es noch nicht aus mit ihm. Jerusalem erholte sich nach Babels Fall wieder, Edom konnte das erlittene Gericht nie mehr ganz überwinden. Judas Makkabäus schlug die Edomiter, die sich in Süd-Judäa bis Hebron festsetzten, mehrmals (1. Makk. 5, 3 u. 65). Sein Neffe Johannes Hyrkanus unterwarf sie um 129 v. Chr. und zwang sie zur Beschneidung (Josephus, Antiqu. 13, 9, 1: *περιτέμνειν τὰ αἰδοῖα*), bis Alexander Jannaeus sie vernichtete.

Zur Zeit der zweiten Zerstörung Jerusalems durch die Römer verwüstete Simon v. Gerasa ihr ganzes Land auf das schrecklichste zur Strafe für die Greuel, die sie als Bundesgenossen der

Zelotenpartei in Jerusalem verübt hatten. Andere kamen durch die Römer um, sodaß auch der Name Edom verschwand.

Bil'ams Spruch fand seine Erfüllung also erst zu der Zeit, als der Stern aus Jakob im hellsten Glanze und eigentlichsten Sinne schon aufgegangen war.

Das Schicksal der Amalekiter erfüllte sich sehr schnell. Nach Jud. 6, 3 und 7, 12 drangen sie zwar bis in die Ebene von Jesreel vor, vereint mit Moabitern und Midianitern, wurden aber von Gideon geschlagen und verfielen dann schnell dem Untergang. Saul besiegte sie (1. Sam. 14 f.) und ebenso David (1. Sam. 27, 8; 30; 2. Sam. 8, 12). Unter Hiskia schließlich wurden sie von den Simeoniten bis auf den letzten Mann vernichtet (1. Chron. 5, 43).

Die Qeniter haben wahrscheinlich das Schicksal der Edomiter geteilt. V. 23 erfüllte sich, als Sargon und Nebukadnezar Gottes Gerichte auch an Israel und Juda vollführten.

Wohl ist es möglich, daß der Sieg der Jonier über Sanherib 700 die Erfüllung des Spruches über Assur und Eber herbeiführte, das würde zu dem „beugen" passen, aber dieser Sieg der Jonier führte nicht zum Untergang Assurs und Ebers, sodaß das „Auch er ist zum Untergang" nicht zu seinem Rechte kommt. Mir will daher, wie schon oben bemerkt, die weitere Fassung besser gefallen. Hiermit will ich so wenig wie mit dem folgenden behaupten, daß Bil'am diese detaillierte Geschichtskenntnis klar vor Augen gestanden hat. Ich meine aber, daß er mehr gesagt als verstanden hat und daß wir rückblickend an der Hand der Geschichte den Inhalt der Sprüche vollständig oder wenigstens vollständiger erfassen können.

Die assyrisch-babylonisch-medopersische Weltmacht des Ostens löste sich durch gegenseitige Vernichtung gegenseitig ab, bis die Schiffe „von der Seite von Kittim" auch dem Perserreich ein Ende machen. Abgesehen von der Profangeschichte erfahren wir die Erfüllung von V. 24 aus 1. Makk. 1, 1, wo sich der Schriftsteller offenbar auf Num. 24, 24 bezieht, indem er sagte: „*Καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ πατάξαι Ἀλέξανδρον τὸν Φιλίππου τὸν Μακεδόνα, ὃς ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς Χεττιείμ, καὶ ἐπάταξε τὸν Δαρεῖον βασιλέα Περσῶν καὶ Μήδων, καὶ ἐβασίλευσεν ἀντ' αὐτοῦ πρότερος ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα.*"

In der That hat sich Bil'ams Spruch von der dereinstig Besiegung der asiatischen Reiche durch Völker aus Europa, w sie geschichtlich durch die asiatische Herrschaft der Griechen u Römer realisiert wurde, aufs treuste erfüllt. Hieran ändert d Annahme Hommels, daß die „Schiffe von der Seite v Kittim" die Seevölker gewesen seien, welche noch zu Bil'am Zeit über das südpalästinensische Assur und den palästinensische Teil von Eber hereingebrochen sind, nichts. Denn dadurch kan der Spruch, selbst wenn man es für möglich halten wollte, d derselbe an diese Thatsache angeknüpft hat, nicht beschränkt werde er reicht viel weiter; ja, nach meiner Meinung geht seine heils geschichtliche Bedeutung und Erfüllung noch über die oben au geführte weltgeschichtliche Erfüllung hinaus.

Dem Stern aus Jakob hat im Fortgang der Offenbarungs geschichte ein Stern von höherer Art entsprochen, die Hoffnun Israels, der König, der da kommen sollte, dessen Stern d Magier ἀπὸ ἀνατολῶν (מִמִּזְרַח קָדְמָה) sahen und von de Apok. 22, 16 der Herr sagt: „ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γέν Δαυείδ, ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός, nämlich der Messias der alle ihm entgegenstehenden Weltmächte vernichten wird, u sein Gottesreich für sein Volk aufzurichten. In diesem Sinne i die Erfüllung noch nicht abgeschlossen, und es hat nichts Befremd liches, daß in einem auf alle Fälle weitausschauenden Segens spruche auch des größten Segens, dessen Israel teilhaftig werde sollte, der Erlösung durch den Messias gedacht wird.

Bil'ams Sprüche haben sich also erfüllt auf unwidersprech lich klare Weise, auch wenn man von ihrer heilsgeschichtliche Bedeutung absehen wollte. Schon die rein weltgeschichtliche Auf fassung der Sprüche würde in Ansehung ihrer Erfüllung de Echtheit derselben als aus göttlicher Offenbarung stammend ein neue Stütze geben, ganz zu geschweigen der Beglaubigung, di dieselbe durch die messianische Beziehung der Sprüche erlange würde.

Druck v. R. Loës, Leipzig.

Verlag v. C. Bertelsmann, Gütersloh.

Schlußwort.

Darf man diese weitausgreifende Bedeutung den Bil'amsprüchen beilegen, sie mit andern Worten als eine Perspektive der Welt- und Heilsgeschichte ansehen, so ist es um so wichtiger, sie von dem häßlichen Verdachte der Unechtheit, unter dem sie bisher wenigstens zum größten Teil gestanden haben, zu reinigen und ihnen die Autorität göttlichen Ursprungs vor der Welt wiederzugeben.

Wenn ich in vorliegendem einen kleinen Beitrag zu diesem Werke geliefert haben sollte, würde es mir eine herzliche Freude sein, der nur die andere Freude gleichkommen kann, die ich schon bei der Arbeit selbst gehabt habe durch das Erstarken der Hoffnung, daß es gelingen wird, immer mehr angezweifelter Stellen zu restituieren, so daß schließlich nach Sturm und Wetterbraus doch wieder die Sonne des Alten Testaments in verjüngter Schönheit aufgehen und helfen wird, die Wege des Heilswillens Gottes an den Menschen zu verstehen.

Litteratur.

E. W. Hengstenberg: „Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen." Berlin 1842.

Franz Delitzsch: „Zur neusten Litteratur über den Abschnitt Bileam" in Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben." 1888. S. 119—128.

Heinrich Laible: „Jesus Christus im Thalmud. Berlin 1891.

Gustav H. Dalman: „Was sagt der Thalmud über Jesum? Berlin 1891.

Karl Friedr. Keil: „Biblischer Kommentar über das Alte Testament." II. Band. Leipzig 1870.

August Dillmann: „Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Alten Testament," XIII. Lieferung. Leipzig 1886.

Ed. Reuß: „Das Alte Testament übersetzt, eingeleitet und erläutert." 3. Bd. Braunschweig 1893.

Jul. Wellhausen: „Komposition des Hexateuchs. Skizzen und Vorarbeiten, 2. Heft, 1. Druck, und die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 2. Druck mit Nachträgen." Berlin 1889. [Die Beziehungen auf Seitenzahlen von Wellhausens Komposition gelten, sofern nicht ausdrücklich anders angegeben, für den ersten Druck.]

Derselbe: „Prolegomena zur Geschichte Israels." Berlin 1895.

Eduard König: „Offenbarungsbegriff des Alten Testaments." 1882.

Derselbe: „Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache. 1881 bis 1897.

Derselbe: „Einleitung ins Alte Testament." 1893.

Green: „Kritik des Pentateuch." 1897.

Theol. Litteraturblatt 17—18. 1896—1897.

H. Holzinger: „Einleitung in den Hexateuch." 1893.

Baumgarten: „Kommentar" 1 und 2.

H. L. Strack: „Kurzgefaßter Kommentar." I. Abteilung. 1894.

R. Kittel: „Geschichte der Hebräer." Gotha 1892.

Fritz Hommel: „Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung." 1897.

E. Kautzsch: „Übersetzung des Alten Testaments mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften."

W. Brambach: G. W. Leibniz, Verfasser der „Histoire de Bileam." 1887.

A. v. Hoonacker: „Quelques observations critiques sur les récits concernant Bileam.“ 1888.
A. H. Sayce: „Balaams Prophecy“. Numbers XXIV, 17—24 and the God Sheth in Hebraica IV.
Gesenius-Kautzsch: „Hebräische Grammatik.“ Leipzig 1896.
Gesenius-Buhl: „Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament.“ Leipzig 1895. 1899.
v. Hofmann: „Der Schriftbeweis.“ 1855.
Derselbe: „Weissagung und Erfüllung im Alten u. Neuen Testamente.“ 1841.
Oehler: „Theologie des Alten Testaments.“ 1 und 2.
Kurtz: „Geschichte des Alten Bundes.“ 1 und 2.
Herzog: „Realencyklopädie.“ Band 1—3. 3. Aufl. Im übrigen 2. Aufl.
v. Gerlach: „Die Heilige Schrift.“ 1854.
Bonwetsch und Achelis: „Hippolytus Werke.“ 1897.
Luther: „Erlanger Ausgabe“ 1831.